Tradiție și modernizare în filosofia românească în secolul XX

Editor
Mihaela Gligor

Presa Universitară Clujeană

MIHAELA GLIGOR
editor

Tradiție și modernizare
în filosofia românească în secolul XX

ISBN: 978-606-37-1223-4

Copertă de Andrea Janosi

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

MIHAELA GLIGOR
editor

Tradiție și modernizare
în filosofia românească în secolul XX

Presa Universitară Clujeană
2021

Introducere

Mihaela GLIGOR

Orice referire la filosofia românească a secolului XX trebuie să conțină și detalii despre relația acesteia cu modernitatea / modernizarea. Ca peste tot în Europa, și în România modernitatea a produs o modificare de paradigmă. Această poziție a exprimat un anumit mod de a gândi filosofia într-o societate pe cale de modernizare.

Existența unei legături între filosofie şi naţiune a fost observată și asumată. În 1943, Mircea Florian era de părere că „un gânditor nu se poate socoti ca plutind peste națiune, atâta vreme cât filosofează. Cultura filosofică aparţine, de fapt, unei naţiuni". Astfel, raporturile creaţiei intelectuale și legăturile din comunitatea naţională au dus, mai ales între cele două războaie mondiale, când era încă pusă la îndoială existența unei filosofii româneşti, la elaborarea unor sisteme filosofice originale, precum personalismul energetic al lui Constantin Rădulescu-Motru, sistemul triadic dezvoltat de Lucian Blaga, raţionalismul neutral și recesivitatea lui Mircea Florian sau raţionalismul antropologic al lui D.D. Roşca.

Idei noi și originale au apărut și în filosofia culturii (Lucian Blaga, Tudor Vianu, Constantin Rădulescu-Motru, Mihai Ralea), în epistemologie şi logică (Constantin Rădulescu-Motru,

Ion Petrovici, Mircea Florian), iar Mircea Eliade, Constantin Noica, Nicolae Steinhardt și Mihai Șora, între alții, au creat sisteme filosofice recunoscute pe plan mondial.

Modernitatea aparţine culturilor naţionale şi numai din acest moment existenţa filosofiei româneşti poate fi discutată, având în vedere, desigur, elementele sale de specificitate și criteriile de delimitare ale acesteia de filosofia universală.

* * *

Prezentul volum conține lucrările Panelului intitulat „Tradiție și modernizare în filosofia românească în secolul XX“, propus și moderat de Mihaela Gligor, ca parte a Conferinței internaționale „Modernism, modernizare, modernitate. Perspective istoriografice și metodologice“, organizată de Institutul de Istorie „George Barițiu” al Academiei Române și Universitatea Babeș Bolyai Cluj-Napoca, între 13-15 octombrie 2021, în cadrul Zilelor Academice Clujene 2021.

Filosofia cioraniană a extincției în context schopenhauerian

Ștefan BOLEA
Universitatea Babeș Bolyai Cluj-Napoca

Conceptul lui Schopenhauer de *voință de viață* este transformat de unul din principalii săi discipoli, Philipp Mainländer, în cel de *voință de moarte*, noțiune care anticipează cercetările freudiene privind instinctul morții din lucrarea *Dincolo de principiul plăcerii*. Concepția post-schopenhaueriană conform căreia, neființa este de preferat ființei, prefigurează viziunea lui Cioran asupra sinuciderii și asupra „catastrofei" nașterii. Dacă, din perspectivă nietzscheană, tanatofilia cioraniană e un simptom al nihilismului pasiv, dintr-o perspectivă extrem-contemporană, pesimismul său pare să rezoneze cu mentalitatea noastră crepusculară, cu apatia noastră anxioasă de spectatori ai unei apocalipse în desfășurare.

Contextul schopenhauerian

Schopenhauer apare într-un moment din istoria filosofiei când excesul de raționalism părea să devină caduc și invalid ca grilă de interpretare a existentului uman; mai mult, voluntarismul său irațioalist anticipează psihanaliza, mai ales teoria freudiană a inconștientului. Voința, o variantă preliminară a *Es*-ului freudian, arată că nu suntem, după cum

ne-a învățat filosofia raționalistă, stăpâni în propria noastră casă și că motivațiile noastre profunde sunt inconștiente. Nu suntem ghidați de spirit, de rațiune (sau de Eul diurn), ci de o anumită zonă din interiorul nostru, care acoperă o semnificative întindere și care în mod nemijlocit este inaccesibilă conștiinței noastre.

Pentru Schopenhauer, voința este esența existenței. Din perspectiva sa, voința e un concept metafizic care își face simțită prezența nu numai la oameni, la animale și la plante, acționând, de asemenea, și în cazul legilor fizicii și chimiei precum gravitația, magnetismul, cristalizarea etc.[1] (LVR I #21, pp. 146-147). Voința este constitutiv orientată către viață, astfel încât *voință* și *voință de viață* sunt practic sinonime (LVR I #54, p. 317). Existentul uman este doar o „obiectivare particulară" a voinței de viață, de aceea el pentru el, viul este valoarea supremă și moartea – experiența limită detestabilă prin excelență (LVR I #54, p. 326). Pentru că natura inconștientă a voinței are drept esență „o necontenită aspirație fără țel și odihnă" (LVR I #57, p. 355), cu alte cuvinte, pentru că voința nu poate să înceteze să vrea, în opinia lui Schopenhauer, „orice viață înseamnă suferință" (LVR I #56, p. 354). Suferința încetează temporar când obținem obiectul dorinței, dar exact în acel moment fie voința vizează un alt obiect, pe care suntem forțați să-l obținem, fie satisfacția lasă loc liber plictiselii, care e

---

[1] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare,* vol. I, traducere de Radu Gabriel Pârvu, București, Humanitas, 2012 (abreviată LVR I).

o suferință și mai cruntă, pentru că, de obicei, nu are leac (LVR I #57, p. 357).

Dacă viața este prin esența ei suferință, care este raportul dintre durere și suferință și moarte? Ele sunt „două rele complet diferite”, iar deseori evităm durerea „căutându-ne refugiul în moarte” (LVR I #54, p. 326). Atunci când viața e concepută negativ ca suferință, se pregătește drumul pentru o definire pozitivă a morții. Pentru că voința de viață este încastrată în structura internă a existentului, „fiecare poartă în propriul suflet izvorul” nesecat al suferinței (LVR I #57, p. 362): cu alte cuvinte, prin simplul fapt de a ne fi născut, suntem condamnați la suferință, conform pesimistului german. Viața noastră este „nesemnificativă și fără sens”: „oamenii seamănă cu mecanismul ceasornicelor, care sunt întoarse și merg fără să știe de ce”, „fiecare individ” nu este decât „un scurt vis al infinitului spirit al naturii”, „doar o altă formă efemeră, pe care voința o desenează în joacă pe foaia ei infinită [...] apoi o șterge, ca să facă loc alteia” (LVR I #58, p. 366).

Mai mult, sinteza celebrului monolog al lui Hamlet e următoarea: „starea noastră e-atât de jalnică, încât totala neființă ar fi în mod categoric preferabilă” (LVR I #59, pp. 369-370). Cu alte cuvinte, din această perspectivă pesimistă, nihilistă chiar, din pricina *suferinței* de a fi, inexistența e de preferat existenței. Cu toate acestea, după Schopenhauer, sinuciderea nu e o soluție pentru că el concepe individul ca pe o particularizare a voinței universale: individul e destructibil, poate temporar „rupe cătușa”, dar voința e infinită și

indestructibilă: „Dincolo de suprimarea fenomenului” [și anume viața particulară a individului], „lucrul în sine” [și anume inepuizabila voință] „rămâne intact”. Mai mult,

> „tocmai pentru că sinucigașul nu poate înceta să vrea, el încetează să trăiască, iar voința se afirmă aici chiar prin suprimarea manifestării sale”.

Orice sinucidere semnalează, astfel, un conflict al voinței cu sine însăși (LVR I #68, pp. 447-448).

Ruptura lui Schopenhauer cu filosofia occidentală anterioară se manifestă prin critica virulentă a optimismului (de la Leibniz la Hegel), pe care îl consideră nu numai o mentalitate „absurdă”, ci chiar „mârșavă” și aste pentru că că ia în derâdere, minimalizează și refuză să privească în față enormul capital de suferință al umanității (LVR I #59, p. 370). Pentru filosoful german, această unică lume i-a servit lui Dante drept material pentru *Infernul* său:

> „dacă l-am duce pe cel mai îndărătnic optimist prin spitale, lazarete și săli de operații, prin închisori, camere de tortură și adăposturile mizere ale sclavilor, pe câmpurile de luptă și în locurile de execuție, dacă i-am deschide apoi toate bârlogurile întunecate, unde nenorocirea se pitulează în fața unor priviri impasibil-curioase, și la sfârșit l-am lăsa să se uite în turnul condamnaților la moarte prin înfometare al lui Ugolino”,

ar înțelege, probabil, că trăim în cea mai rea din lumile posibile (LVR I #59, pp. 369-370), pentru că echivalența dintre *suferință* și *existență* e o constantă umană.

Voința de moarte

Nu este greu de urmărit cum Philipp Mainländer duce pesimismul schopenhauerian la consecințele sale. Pentru Mainländer, care anticipează cu mai bine de patruzeci de ani teoriile freudiene ale instinctului morții, voința de viață schopenhaueriană este doar o deghizare a voinței de moarte:

> „murim fără încetare, viața noastră e o luptă lentă cu moartea, în fiecare zi ne învinge moartea, îl violentează pe fiecare om în parte, până când, în cele din urmă îi stinge lumina vieții“[2] (PE, p. 140).

De fapt, voința folosește viața ca o momeală, ca un mijloc care conduce la moarte (PE, p. 59). Voința de moarte nu apare doar la nivel individual, este o formă de expresie a divinității și a forțelor cosmice care „conspiră“ în favoarea triumfului neființei (id.). De asemenea, filosofii „imanenți“ descoperă în cosmos doar „dorul profund către distrugerea absolută“ și, dacă sunt atenți, pot auzi o chemare care impregnează sferele divine: *Erlösung! Erlösung! Tod unserem Leben!* [„Mântuire! Mântuire! Moartea vieții noastre!“] și un răspuns consolator: *Ihr werdet alle die Vernichtung finden und erlöst werden* [„Veți găsi distrugerea și veți fi mântuiți“] (PE, p. 68).

Pentru Mainländer, nu numai noi, în calitate de existenți umani, aspirăm spre moarte, ci și plantele, și animale: întregul cosmos dorește să se autoanihileze. Dumnezeu, de asemenea, s-a sinucis, dând viață lumii: a trecut din sfera supraființei [*Übersein*]

---

[2] Philipp Mainländer, *Philosophie der Erlösung,* hs. Ulrich Horstmann, Frankfurt a.M., Insel Verlag, 1989 (abreviată PE).

în cea a neființei [*Nichtsein*]. După ce ambele paliere (cel transcendent și cel imanent) se vor prăbuși, vom privi

> „cu groază sau satisfacție profundă, după firea fiecăruia, în nimicul absolut, în golul absolut, în *nihil negativum*" (PE, pp. 94-95).

Acest pasaj al lui Mainländer amintește de ultimele pagini din *Lumea ca voință și reprezentare*, unde Schopenhauer operează cu distincția kantiană dintre *nihil privativum* (un concept de *neant* relativ, legat de un obiect pe care-l neagă: umbra ca absență a luminii, frigul ca absență a căldurii) și *nihil negativum* (neantul absolut, „pur", care împrumută neantului relativ ceva din grandoarea sa arhetipală)[3]. Suprimarea voinței conduce la o neantizare, care o prefigurează pe cea a lui Mainländer:

> „Odată cu voința suprimăm întreaga ei manifestare și, în final, chiar formele ei din univers, timpul și spațiul, precum și ultima formă ei fundamentală, subiectul și obiectul. Fără voință nu există reprezentare și nici lume" (LVR I #71, p. 457).

Mai mult,

> „ceea ce rămâne după completa suprimare a voinței nu înseamnă nimic pentru toți cei care suntem încă animați de voință. Dar și invers, pentru cei a căror voință s-a reorientat și s-a negat, această lume a noastră, atât de reală, împreună cu toți sorii și cu toate căile ei lactee, nu-înseamnă nimic"(LVR I #71, p. 461).

---

[3] Vezi și Eugene Thacker, *In the Dust of This Planet*, Winchester, Zero Books, 2011, pp. 46-47.

Privind pesimismul schopenhauerian prin lentila lui Mainländer, am putea susține că voința autonegatoare conduce către nimicul absolut, către un *nihil negativum*, care nu mai vizează un obiect particular, ci supraființa [*Übersein*] în ansamblul ei: voința de moarte se substituie cosmosului.

Mainländer adnotează ideea schopenhaueriană a infernului existențial, considerând că *das Leben die Hölle, und die süße stille Nicht des absoluten Todes die Vernichtung der Hölle ist* [„viața este iadul și că noaptea dulce a morții absolute e anihilarea iadului"] (PE, pp. 104-105); mai mult, el anticipează antinatalismul contemporan, susținând că renașterea prin propriii copii este un gând înfiorător și dezesperant (PE, p. 109). Dacă Schopenhauer credea că am putea anihila voința de a fi prin castitate (LVR I #68, p. 428), Mainländer propune virginitatea pentru a susține un proiect de distrugere cosmică. Discipolul schopenhauerian nu ia în calcul posibilitatea de a face sex fără să ne reproducem. Această idee naivă este ironizată de Nietzsche, care-l numește pe antecesorul său „dulceagul apostol al virginității"[4].

O idee al lui Mainländer, care prevestește epoca noastră, e conceperea morții drept un hegemon. El arată că omul oscilează între credința în Dumnezeu („Suflarea divină [pare că ne poartă] ca aripa unui fluture de la o floare la alta. Aceasta e încrederea în bunătatea lui Dumnezeu") și frica de Dumnezeu („Suflarea divină [...] poate fi și un vânt rece din Nord sau o

---

[4] Friedrich Nietzsche, *Știința veselă,* în *Opere complete,* vol. 4, traducere de Simion Dănilă, 2001, #357, pp. 423-424.

furtună teribilă, care nimicește și fluture, și floare [...] Credința cedează locul fricii" – PE, p. 137).

Mainländer continuă:

> „Are încredere acest om în Dumnezeu? El crede în frica sa: credința sa nu e nimic altceva decât frică de Dumnezeu" (id.).

Dar într-un cosmos dominat de voința de moarte, Dumnezeu cedează poziția de hegemon morții (zeii mor, însă moartea e nemuritoare, *contra* John Donne). După Mainländer, „frica de Dumnezeu" e, de fapt, „frica de moarte" (PE, p. 138). Această viziune a filosofului german prefigurează „portretizarea" morții din prima carte cioraniană:

> „A vedea cum se întinde moartea peste această lume, cum distruge un arbore şi cum se insinuează în vis, cum ofileşte o floare sau o civilizaţie, cum roade din individ şi din cultură, ca un suflu imanent şi distrugător, este a fi dincolo de posibilitatea lacrimilor şi a regretelor, dincolo de orice categorii sau forme"[5].

„Privirea în golul absolut" îi trezește lui Mainländer un soi de extaz meontologic:

> „Ateismul [...] nu cunoaște nicio lume înainte de aceasta și nicio alta după ea [...]. Înaintea lui se găsește supraființa transcendentă, iar după el, *nihil negativum* [...]. Nimic nu va mai fi, nimic, nimic, nimic [...]" (PE, p. 151).

Morbiditatea lui Mainländer ar putea fi explicată azi prin sindromul Stockholm: ne îndrăgostim de agresorul nostru (i. e.

---

[5] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Humanitas, 1990, pp. 36-37.

moartea) pentru a accepta mai ușor situația noastră submisivă de ființe întru moarte. Poate interveni o raționalizare în care trebuie să doresc ceea ce, de altfel, este indezirabil (și anume să mor). Ideea morții cosmice și cea a sinuciderii divinității (să ținem cont că în ultima parte a vieții, în care autorul a avut o cădere nervoasă, similară cu cea a lui Nietzsche sau a lui Eminescu, Mainländer considera că propria sa sinucidere ar avea valoarea simbolică a unui deicid) pot fi înțelese ca proiecții ale mentalității sale particulare suicidare: pentru că el vrea să moară, tot universul trebuie să vrea să moară, la fel și Dumnezeu. Discipolul schopenhauerian împrumută culoarea sinuciderii sale morții universale. Într-adevăr, există oameni, care își caută moartea, care vor să moară. Oameni pentru care sinuciderea este și o modalitate de depășire a mediocrității existenței, așa cum o concepea Cioran. De asemenea, există mulți alții care n-au nevoie de acest ingredient, decât poate în doze infime, în *Weltanschauung*-ul lor.

Folosind o idee a lui Feuerbach, am putea spune că submisivitatea lui Mainländer în fața hegemoniei morții și acceptarea extremă a neființei absolute împrumută servitorului ceva din autoritatea stăpânului: e ca și cum condamnatul s-ar îmbrăca în veșmintele călăului. Problema e în altă parte: e de discutat dacă problemele ecologiei contemporane (suprapopularea, încălzirea globală, distrugerea stratului de ozon prin emisiile de carbon) nu îi dau dreptate lui Mainländer: nu căutăm, de fapt, autodistrugerea? N-ar fi voința de moarte o explicație pentru consumismul planetar, pentru epuizarea

resurselor și pentru goana după profit? Nu cumva ne dorim cu toții *die stille Nacht des Todes,* [„noaptea molcomă a morții"] (PE, p. 143), din dezgust, viciu ori ca un leac la o maladie exasperantă? Dintr-o dată, argumentația oarecum maniacală a autorului german pare să găsească un pandant în mentalitatea noastră crepusculară: agonia noastră e atât de accelerată încât citim semnalmentele cadavrelor care vom fi.

Pasiunea extincției

Pentru Cioran, condiția umană este, la fel ca pentru gnostici, un prizonierat cosmic și recursul la sinucidere – un mod de manifestare a libertății individuale. Ca la Kierkegaard ori la Stirner și într-o manieră diferită față de Schopenhauer – pentru care individul e doar o personificare a voinței cosmice –, individualitatea capătă valențe absolute la filosoful român. Prizonieratul pe care îl conturează Cioran are mai multe caracteristici. În primul rând, el preia de la Schopenhauer ecuația viață = suferință. Iar dacă echivalența aceasta este validă, atunci morții îi corespunde un minus de suferință. Or, sinuciderea are o valoare pozitivă, dacă valoarea existenței e negativă. În al doilea rând, instinctul de conservare este văzut ca un excepțional gardian la porțile închisorii. De aceea, e un contrasens să spunem că sinucigașii sunt lași: temnicerul care este încastrat în structura noastră ne orientează biologic către ființă, neființa trezindu-i repulsie. Să te sinucizi nu înseamnă numai să te ridici împotriva vieții, înseamnă să te revolți împotriva ta: pentru *id,* moartea nu este o opțiune, el se

lăfăiește într-o potențială nemurire fără margini. Pentru Cioran, cel care

> „nu s-a gândit niciodată la propria-i anulare [...] nu-i decât un josnic ocnaș sau un vierme ce se târăște pe leșul cosmic“[6].

În consecință, cel care se simte confortabil în închisoarea cosmică este – din punct de vedere schopenhauerian – orb la ecuația viața = suferință sau baricadat împotriva conștiinței de sine, care, la Cioran, este o experiență traumatizantă.

În alt fragment, Cioran concepe sinuciderea ca pe o modalitatea de „autodepășire“, care amintește deopotrivă de acel *Selbstüberwindung* nietzschean, pe care Nietzsche îl includea în competențele supraomului și de impresia lui Mainländer, care susținea, că la un anumit nivel, orice *suicid* este, de fapt, un deicid (pentru că sinucigașul distruge deopotrivă ființa fenomenală și cea numenală). Într-o paranteză, ura Bisericii împotriva sinucigașilor („sinucigașii sunt martirii lui Satan“, susținea Sf. Bruno) pornește de la un raționament similar: când ne obliterăm, distrugem un teritoriu din noi care, din punct de vedere al tradiției, îi aparține lui Dumnezeu. Distrugându-ne, îl ucidem pe Dumnezeu în noi înșine.

Pentru Cioran, sinuciderea devine un semn al elecțiunii, poate și pentru că a trăi cu orice preț nu este numai mediocru, ci chiar și umilitor:

---

[6] Emil Cioran, *Tratat de descompunere,* traducere de Irina Mavrodin, București, Humanitas, 1992, p. 60.

> „Singurii aleși, îmi repetam întruna, sunt cei ce se sinucid. Chiar și acum, îl prețuiesc mai mult pe un portar care se spânzuraă decât pe un poet viu. Omul este ființa care se poate oricând sinucide; e singura lui glorie, singura lui scuză. Dar el nu știe asta, și ia drept lașitate curajul celor care-au îndrăznit să se înalțe prin moarte deasupra lor"[7].

înșiși, remarcă filosoful în prima lui carte în franceză, amintind de o reflecție din *Amurgul gândurilor*:

> „Orice s-ar spune despre sinucidere, nimeni nu-i poate răpi prestigiul absolutului. Căci nu-i ea o moarte care se întrece pe sine?"[8]

După Cioran, a supraviețui unei pasiuni plenare este în sine o formă de abjecție[9], el fiind adeptul unei *morți la înălțime*, care consfințește intensitatea emoțională. El e dezgustat de temperatura călâie a existenței cotidiene, care ne micșorează pe nesimțite. Filosoful român alege moartea în dauna morții în viață. Aceasta din urmă e existența zombificată, apatică a unor marionete prinse în „inerția nefericirii"[10], a unor cadavre vii care s-au înstrăinat de absolutul morții. Spre deosebire de majoritatea oamenilor care sunt „mituiți" de instinctul de conservare să-și continue o viață searbădă, ternă, lipsită de orice vibrație, străină de orice pasiune, există o seamă de indivizi în care lucrează ceea ce Mainländer numea „voința de

[7] *Ibidem*, p. 245.
[8] Emil Cioran, *Amurgul gândurilor,* București, Humanitas, 1991, p. 84.
[9] Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 96.
[10] *Ibidem*, p. 245.

moarte", în care lucrează controversatul instinct – care nu poate fi dovedit biologic, dar care este o realitate psihologică și culturală – al morții:

> „Marele da – cel pe care-l spunem morții. Îl putem pronunța în mai multe feluri [...]. Există fantome diurne care, acaparate de propria lor absență, trăiesc retrase, umblă cu pași de pâslă de-a lungul străzilor, fără să privească la nimeni. Nici o neliniște în ochii sau gesturile lor. Lumea exterioară a-ncetat să existe pentru ei: acceptă orice singurătate [...]. Și-au găsit rădăcinile? Ori au descoperit în ei izvoarele luminii? Nici o înfrângere, nici o victorie nu-i tulbură. Nu mai depind de soare, își sunt lor înșiși suficienți. Îi luminează soarele Morții"[11].

Viziunea cioraniană ar putea fi destituită ca o perspectivă adolescentină – o critică care se aduce frecvent și filosofiei lui Nietzsche –, dar, din perspectiva noastră, acesta ar fi un reproș condescendent, care minimalizează enormul chin prin care trece o ființă care pur și simplu nu mai poate să trăiască. Suferința trebuie respectată, privită cu compasiune, eventual alinată: de asemenea, nu putem ști deocamdată dacă nu există o cuantă din noi care rezonează și care se va orienta după „soarele Morții".

Dacă inexistența este un bine și existența un rău, atunci răul absolut este începutul existenței:

> „Nu alergăm spre moarte, ci fugim de catastrofa nașterii, zvârcolindu-ne, supraviețuitori care încearcă s-o uite. Frica de

---

[11] Emil Cioran, *Ispita de a exista,* traducere de Emanoil Marcu, București, Humanitas, 2002, p. 196.

moarte nu e decât proiecția în viitor a unei spaime care-și are începutul în prima noastră clipă"[12] (DNN, p. 6),

remarcă pesimistul român la începutul cărții *Despre neajunsul de a te fi născut*. Cioran comentează o idee budistă, conform căreia nașterea e „izvorul tuturor slăbiciunilor și al tuturor nenorocirilor" (DNN, p. 6). Dacă moartea este o soluție elegantă la durere, în general, sau la o maladie incurabilă, în particular (citim în *Dhammapada*: „moartea și vizitiul ei, boala"), absența nașterii este leacul absolut la suferința existenței. Precum Thomas Bernhard în *Frig*, Cioran consideră că instinctul de procreație este criminal.

Într-un fragment care amintește deopotrivă de Lautréamont și de Bakunin, filosoful român susține că pentru a ne deosebi de Ziditor trebuie să „desfacem, să deszidim" (DNN, p. 8). Nenașterea și sinuciderea au același statut ontologic, prima fiind superioară pentru că ne scutește de acel *detour* prin suferință, căreia ultima îi pune capăt. Dacă sinuciderea era un instrument al autonomiei umane, o rupere a lanțului, nenașterea e libertatea absolută: „Mi-ar plăcea să fiu liber, total liber. Liber ca un mort din fașă" (DNN, p. 12).

La Cioran, mai puternic decât *frica de moarte* acționează *frica de viață*, și anume frica de capacitatea vieții de a ne face să ne îndrăgostim de dulceața ei otrăvitoare și astfel, de a renunța la *moartea la înălțime* atunci când farmecul existenței ne forțează să recurgem la compromisuri dezonorante.

---

[12] Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut,* traducere de Florin Sicoie, București, Humanitas, 2002 (abreviată DNN).

Sartre observa că moartea ne transformă în pur trecut. Absența nașterii ne-ar duce dincolo de categoriile temporale convenționale de prezent, trecut și viitor, într-o eternitate a neființei asemănătoare cu cea dinainte de Big Bang:

> „Gândurile noastre, în solda propriei panici, se îndreaptă spre viitor, urmează calea fiecărei spaime, se deschid spre moarte. Și numai schimbându-le cursul, făcându-le să curgă înapoi le îndreptăm către momentul nașterii și le obligăm să se statornicească acolo [...]. Așa înțelegem de ce, parcurgând un drum contrar, le lipsește elanul și sunt atât de obosite atunci când, în sfârșit, se lovesc de limita lor originară, încât nu mai au puterea să privească dincolo de ea, spre niciodată-născut" (DNN, p. 20).

Dacă la Kierkegaard, anxietatea este concepută drept un afect care vizează viitorul, gândul nenașterii, al unui trecut care capătă prestigiul eternității, este anxioliticul cel mai eficient: „În stările de anxietate și teamă, calmul instantaneu la gândul foetusului care am fost" (DNN, p. 25). Pentru Cioran, singura formă de *decreație*, de desfacere ontologică este libertatea, potențialitatea „niciodată născutului":

> „*Să nu te fi născut*, numai să te gândești la asta, ce fericire, ce libertate, ce spațiu!" (DNN, p. 28).

Într-o manieră gnostică, Cioran resimte un fel de oroare a creațiunii, un dezgust față de o lume căzută în care lucrurile s-au înjosit să se ivească (DNN, p. 28). La fel ca la Schopenhauer și la Mainländer, inexistența are o valoare superioară față de existență, deoarece viața este esențialmente un coșmar. Din

punctul de vedere al filosofiei de maturitate a lui Nietzsche, o asemenea concepție asupra existenței este simptomatică pentru nihilismul pasiv, „care nu mai atacă“, care este incapabil să-și mobilizeze „voința pentru a crea valori noi“, care „alege demisia“ și „se complace în spectacolul deșertăciunii universale“ (ca să urmăm comentariul lui Jean Granier[13]).

Cioran, la fel ca antecesorii săi (în spatele cărora stă Buddha), ar fi, din perspectiva nietzscheană din *Zarathustra* un „predicator al morții“, „un tuberculos al sufletului“, care este incapabil să facă trecerea de la o viziune întunecată asupra existenței la testul afirmativ al eternei reîntoarceri (și aceasta e diferența enormă dintre nihilism și existențialism – existențialismul posedând virtuți transformative, în timp ce o terapeutică fondată pe nihilism ar fi validă doar în prima fază, cea anarhică de destructurare):

> „Există-n lume şi predicatori ai morții; căci lumea-i plină de cei cărora trebuie să li se predice renunțarea la viață [...]. Le e de-ajuns să întâlnească vreun bolnav sau vreun moșneag, sau vreun cadavru, cândată se pornesc să țipe: «viaţa este dezmințită!» [...] Dar numai ei sunt dezmințiți, şi ochii lor care nu văd decât un singur chip al existenței“[14].

Invers, din perspectivă cioraniană, eterna reîntoarcere nietzscheană, ar fi o ficțiune, o simplă povestire motivațională

---

[13] Jean Granier, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1982, p. 31.

[14] Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, I, „Despre predicatorii morții”, traducere de Ștefan Augustin Doinaș, București, Humanitas, 1994, pp. 100-101.

(la fel cum supraomul e socotit o „himeră“) care nu poate să voaleze decât temporar aspectul plutonic al existenței și faptul că timpul, marele „exterminator“[15], ne erodează nemilos evanescenta personalitate. Mai mult, presupusul pasaj de la nihilism la existențialism ar fi tot o autoiluzionare, pentru că, împreună cu Blanchot, Cioran ar putea susține că nihilismul nu vizează neantul, ci însăși ființa și că termenul de *Existenz* ar trebui înlocuit cu cel de *Nihilenz* (Mainländer). Altfel spus, trecerea de la nihilism la existențialism ar putea fi considerată, într-un mod oarecum cinic, drept o iluzorie progresie de la o anumită exploatare a nimicului în sine la o valorificare a ființei în calitate de nimic.

Coda

Umbra lui Schopenhauer se întinde nu numai asupra lui Mainländer, Nietzsche și Cioran, ci și asupra lui Wagner – mai ales în *Tristan și Isolda* – ori Eminescu – *Memento mori* pare o replică la proiectul de moarte universală imaginat de Mainländer. Ideile crepusculare ale schopenhauerismului par să cunoască o renaștere în America, bastionul optimismului și al progresului tehnologic. Filosofi precum Eugene Thacker, Thomas Ligotti, David Benatar ori Jim Crawford pun bazele unei concepții antinataliste, analizând subversiva idee schopenhaueriană, conform căreia inexistența e preferabilă existenței. Ideea pare rizibilă din punctul de vedere al simțului

[15] Emil Cioran, *Sfîrtecare*, traducere de Vlad Russo, București, Humanitas, 1998, p. 187.

comun: totuși, dacă realismul ei depresiv e mai puțin mincinos decât negația cotidiană, care alege să privească în altă parte?

Din altă perspectivă, nu este goana după profit cavoul nostru cosmic? Cine alege banul în pofida vieții nu poate avea decât soarta regelui Midas. Mai mult, o filosofie precum cea a lui Eugene Thacker ne face să înțelegem lumea printr-o cosmologie non-umană. Ca existenți umani, am învățat să ne supraapreciem și să ne dăm o valoare inestimabilă, așa că ne este greu să acceptăm că nu suntem cu adevărat necesari în ordinea cosmică. Poate că universul va răsufla ușurat când vom oficializa expulzarea noastră din existență. Închei cu reflecțiile lui Thomas Ligotti din *Conspirația împotriva rasei umane*:

> „Nu suntem de aici. Dacă am dispărea mâine, niciun organism de pe această planetă nu ne-ar duce dorul [...]. Auto-eliminarea noastră de pe această planetă ar fi [...] o ispravă atât de strălucitoare încât ar estompa lumina soarelui"[16].

---

[16] Thomas Ligotti, *The Conspiracy against the Human Race. A Contrivance of Horror*, New York, Penguin, 2018, p. 36.

Bibliografie

Emil Cioran, *Amurgul gândurilor,* București, Humanitas, 1991.

Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut,* traducere de Florin Sicoie, București, Humanitas, 2002 (abreviată DNN).

Emil Cioran, *Ispita de a exista,* traducere de Emanoil Marcu, București, Humanitas, 2002.

Emil Cioran, *Pe culmile disperării,* București, Humanitas, 1990.

Emil Cioran, *Sfîrtecare,* traducere de Vlad Russo, București, Humanitas, 1998.

Emil Cioran, *Tratat de descompunere,* traducere de Irina Mavrodin, București, Humanitas, 1992.

Jean Granier, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1982.

Thomas Ligotti, *The Conspiracy against the Human Race. A Contrivance of Horror,* New York, Penguin, 2018.

Philipp Mainländer, *Philosophie der Erlösung,* hs. Ulrich Horstmann, Frankfurt a.M., Insel Verlag, 1989 (abreviată PE).

Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, traducere de Ștefan Augustin Doinaș, București, Humanitas, 1994.

Friedrich Nietzsche, *Știința veselă,* în *Opere complete,* vol. 4, traducere de Simion Dănilă, 2001.

Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare,* vol. I, traducere de Radu Gabriel Pârvu, București, Humanitas, 2012 (abreviată LVR I).

Eugene Thacker, *In the Dust of This Planet,* Winchester, Zero Books, 2011.

Proiectul cultural al generației interbelice. De la provincialism la universal

Ion CORDONEANU
Universitatea „Dunărea de Jos“ din Galați

În acest capitol voi pune în discuție rolul pe care l-a avut Mircea Eliade, ca exponent al generației, în cultura românească interbelică în genere și gândirea umanistă, în special, aflată sub două provocări, cea istorică și cea politică. Între cele două tendințe cristalizate în interbelicul românesc, universalismul filosofic și autohtonismul, Mircea Eliade intuiește că, după realizarea la 1 decembrie 1918 a unității naționale, cultura românească trebuie să asume o nouă direcție.

Între prima tendință, care înțelegea că specificul modernității stă în universalitatea adevărului dincolo de specificul național, și a doua interesată de descifrarea „filonului românesc" în valorificarea culturală și filosofică a etnicității, Eliade proiectează destinul culturii naționale în dimensiunea universală, considerând că destinul României trebuie să fie unul cultural, iar modernitatea noastră culturală o reprezintă „omul universal". Proiectul lui Eliade poate că a fost sortit eșecului sau a avut un caracter parțial și nefinalizat, iar modernitatea înțeleasă ca universalizare culturală a fost doar conștientizarea unei tendințe care, sub „teroarea istoriei", nu s-

a materializat; însă el a devenit un proiect personal pe care Mircea Eliade l-a asumat prin hermeneutica religiilor lumii și înțelegerea omului ca *homo religiosus* și „om total”.

La 15 iulie 1947, Mircea Eliade notează în *Jurnal* câteva rânduri dintr-o scrisoare primită de la Constantin Noica, în care cel din urmă scria:

> „Încep să înțeleg că societatea românească a trăit și trăiește prin poussé-uri; principalul e să ne păstrăm intacți pentru cel viitor. Mă gândesc cât de privilegiați suntem că ne-am putut împlini culturalicește. Și cât de utili vom putea fi”[1].

Probabil că, pentru Eliade, aceasta este încă o ocazie de a reflecta asupra destinului generației sale, într-un moment în care era limpede că nu va putea reveni în țară, aflată deja sub spectrul totalitarismului sovietic. De aceea, cu prilejul acestei notițe în jurnal, el scrie, cu bucuria celui care privește în urmă și cu tristețea destinului încheiat al generației:

> „Am trăit și trăim așa datorită geografiei și destinului nostru istoric. Generația mea a avut marele noroc să se dezvolte și să-și înceapă creația după 1918, adică după prăbușirea celor două imperialisme, rus și german. Douăzeci de ani de libertate, atât ne-a fost îngăduit!...”.

Dacă răsfoim corespondența lui Eliade, putem cu ușurință observa că preocuparea lui pentru destinul cultural al României este constantă și revine de-a lungul anilor cu analize retrospective sau cu proiecte personale de anvergură – aceste

---

[1] Mircea Eliade, *Jurnal*, volumul I, București, Editura Humanitas, 1993, p. 114.

proiecte poartă în sine spiritul anilor interbelici, când generația lui a început să se manifeste creator în planul culturii românești și universale. Bunăoară, în anul 1969, Eliade plănuia o „carte a inimii mele”, o filosofie a culturii românești scrisă pentru străini, al cărei conținut viza perioada de la Eminescu până în prezent,

> „dar stăruind mai ales asupra Renașterii pe care a cunoscut-o o cultură minoră, cum era a noastră, între 1925-1940 și datorită căreia a ieșit din provincialismul cultural de până atunci; arătând, mai ales, ceea ce este exemplar în această Renaștere și în ce sens procese similare se pot repeta în alte culturi minore și provinciale din Asia, Africa, America de Sud. Cred că, de data aceasta, experiența culturii românești din 1925-1940 poate deveni model exemplar de-a dreptul pe plan mondial”[2].

Cum a perceput tânărul de 20 de ani timpul istoric de după împlinirea obiectivului de la 1918 și cum a reflectat în scrisul de tinerețe misiunea generației sale – aceasta încerc să reconstui în rândurile de față, mai ales prin aplecarea asupra textelor publicistice străbătute de euforia începuturilor, în care conștiința unei generații îndemna la sinteze, esențializări, deschidere de noi drumuri și, mai ales, experiențe. Deloc întâmplător, în iulie 1926, într-o scrisoare către Vittorio Macchioro, Eliade nota:

---

[2] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America. Corespondență*, volumul II, I-P, București, Editura Humanitas, 2004, p. 259.

„Sunt prea conștient de necesitatea culturii universale pentru a nu munci în mod asiduu în multe sfere de activitate și pentru a nu mă interesa cu ardoare de multe domenii. Vârsta mea este cea mai periculoasă, dar și cea mai fecundă; e vârsta experiențelor multiple și contradictorii, a căutărilor pasionate și a reveriilor. Este, într-un cuvânt, epoca cea mai zbuciumată pentru spirit. Întreaga mea personalitate, cu greșelile, lacunele și valorile ei se formează în acești ani. Iată de ce sunt atât de frământat și de pasionat”[3].

Autohton și universal

Eliade reflecta la proiectul cultural al tinerei generații în contextul în care exista o tensiune, determinată și de realitatea istorică a perioadei, între două abordări – autohtonistă și universalistă – tensiune asupra căreia înseși personalitățile universitare ale vremii s-au manifestat de-a lungul interbelicului românesc, până la instaurarea regimului sovietic[4].

Pentru a înțelege particularitatea proiectului cultural al tânărului Eliade, chiar dacă acesta nu a fost elaborat într-o filosofie sistematică, voi face referire la două perspective, dezvoltate de Mircea Florian și Lucian Blaga, fiecare cu nuanțele ei în privința raportului dintre determinările naționale și cele universale asupra modului de a gândi, a fi și acționa a

---

[3] *Ibidem*, p. 130.

[4] Constantin Rădulescu-Motru (*Românismul. Catehismul unei noi spiritualități* – 1936; *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin* – 1942), Mircea Florian (*Îndrumare în filosofie* – 1922; „Filosofie și naționalitate” – 1933; *Filosofia românească* – 1940); Lucian Blaga (*Orizont și stil* – 1934; *Spațiul mioritic* – 1936; *Geneza metaforei și sensul culturii* – 1937), pentru a menționa doar câteva nume.

unei societăți. Astfel, din perspectiva recesivității, Florian afirmă că, prin prisma aspirației ei către un adevăr de natură universal, o filosofie nu poate fi națională. De la *Îndrumare în filosofie* (1922) și până la „Sensul unei filosofii românești" (1943), Florian nuanțează ideea caracterului universal al filosofiei și acceptă că există o sincronizare între filosofie și națiune:

> „Un gânditor nu se poate socoti ca plutind peste naţiune, atâta vreme cât filosofează. Cultura filosofică aparţine de fapt unei naţiuni"[5].

Mircea Florian afirmă fără echivoc faptul că există o filosofie într-o cultură națională, în virtutea

> „necesităţii de a analiza cadrul cultural şi istoric al creaţiei filosofice, iar accentul este pus pe virtuţile culturii în ipostazierea filosofiei ca parte a spiritualităţii naţionale"[6].

O viziune integratoare asupra sensului culturii construiește Lucian Blaga care îi mărturisea chiar lui Eliade în anul 1937, cu puțin timp înainte de apariția, la Editura Fundațiilor Regale, a *Genezei metaforei*, că

> „pentru mine, cultura este *modul specific de a exista al omului în Univers*. Este vorba de o *mutație ontologică*, mutație care deosebește pe om de celelalte animale și care e rezultatul

[5] Mircea Florian, „Sensul unei filosofii româneşti", în Mircea Florian, *Reconstrucţie filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1943/1944, p. 227. Vezi, pe larg, în Constantin Schifirneț, *Filosofie românească în spațiul public. Modernitate și europenizare*, București, Editura Tritonic, 2012, capitolul „Filosofie și națiune în gândirea lui Mircea Florian".

[6] Constantin Schifirneţ, op. cit., p. 261.

eforturilor omului de a-și revela Misterul. Omul singur e creator de cultură, și aceasta datorită trăirii sale *întru mister și revelare*”[7].

Eliade îi arată lui Blaga că apreciază în mod deosebit autenticitatea, românismul și naționalismul gândirii lui; la fel de prețios i se pare elogiul pe care filosoful deja consacrat îl aduce creației culturale întemeiate metafizic. Prin prisma vitalismului atât de specific publicisticii din *Itinerariu spiritual* sau *Scrisori către un provincial*, Eliade interpretează teoria blagiană asupra culturii astfel:

> „Mă bucur că întâlnesc în teoriile dumitale aceeași valorificare optimistă a culturii, pe care am dobândit-o și eu, plecând de la cu totul alte premise. […] Cultura începe prin a fi o prelungire a vieții, o promovare a principiilor creatoare și vitale. Nicăieri nu apare oboseala, tristețea sa, disperarea omului „primitiv” – este tocmai acest act al omului prin cultură. Departe de a despărți pe om de Natură, de a-l izola în mijlocul Cosmosului – cultura solidarizează pe om, în același timp cu Viața și Eternitatea”[8].

Putem recunoaște în dialogul dintre cei doi faptul că Eliade imprimă valorificarea operei lui Blaga în propriile sale categorii, fără a se îndepărta de spiritul și sensul concepției din *Spațiul mioritic*. Deschiderea culturii românești către universalism, întemeiat în „experiența românească”, este afirmată de Eliade în convingerea că destinul României trebuie să fie unul de natură culturală:

---

[7] Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. 2. „România în eternitate”, București, Editura Roza Vânturilor, 1990, pp. 202-203.
[8] *Ibidem*, p. 207.

„astăzi, când Europa occidentală este compusă din culturi majore și participă la „vârsta adoptivă” a maturității, cred că noi, românii, avem misiunea de a crea un *om universal*, altul decât cel întrupat de greci sau de Renaștere. Eu văd în „sistemul” dumitale unul din semnele care vestesc acest „om universal” românesc […]”[9].

Proiectul cultural al lui Mircea Eliade

În 1935, Eliade scria:

„Oricărei epoci noi din istorie îi corespunde un *om nou*, adică o nouă valoare dată vieții, libertății și creației umane”[10].

În aceste cuvinte era exprimat idealul pe care generația lui Eliade îl putea angaja ca obiectiv major și definitoriu pentru acel timp istoric în care Marea Unire fusese înfăptuită, iar ei, tinerii, erau liberi de orice ideal național pentru a face „altceva”. Peste ani, Mircea Eliade reflecta la condiția lui și a generației sale astfel:

„Fac parte din generația cea mai norocoasă pe care a cunoscut-o până acum istoria României. Nici înainte, nici după generația noastră, România n-a mai cunoscut libertatea, belșugul și disponibilitatea de care ne-am bucurat noi, cei care am scris între 1925 și 1940. Generația lui Nicolae Iorga fusese aproape pe de-a întregul confiscată de profetismul național și cultural care trebuia să pregătească războiul pentru întregirea neamului. Generația frontului fusese sacrificată ca să găsim noi o Românie mare, liberă

[9] *Ibidem*, p. 208.
[10] *Ibidem*, p. 141.

și bogată. Când am început noi să scriem, prin 1925, nici un „ideal național" nu ne solicita imediat. Am fost cei dintâi români care puteam face și altceva decât istorie națională, filologie românească și profetism cultural – fără să avem sentimentul că trădăm cauza neamului. Am avut o libertate care se cucerise cu foarte mult sânge și cu foarte multe renunțări, și nu știu dacă eram întotdeauna conștienți de imensele sacrificii făcute de înaintașii noștri pentru ca noi să putem pleca în India sau în Statele Unite, să-i putem discuta pe Freud sau pe Andre Gide la „Fundația Carol" în fața a două mii de persoane, să putem vorbi de autonomia culturii, de primatul spiritualului, de neangajare și așa mai departe"[11].

Tentația începuturilor fusese exprimată sub semnul urgenței și al imperativului încă din 1928, în numele unei generații care era deschisă oricărui ideal, de această dată, cultural, creator, vital și eroic:

„Nimeni dintre noi n-a avut nebunescul curaj de a se avâta deasupra întunericului. Nimeni dintre noi nu și-a riscat creerul în vreuna din acele tainice experiențe de pe urma căreia ar fi putut smulge un autentic diamant pentru leșteaua noastră cultură"[12].

---

[11] Mircea Eliade, „Fragment autobiografic", în *Biblioteca Bucureștilor*, Ianuarie 2007 – Anul X, Nr. 1, însemnare din 24 martie 1953, Paris (http://www.marturisitorii. ro/2016/03/13/mircea-eliade-fac-parte-din-generatia-cea-mai-norocoasa-pe-care-a-cunoscut-o-pana-acum-istoria-romaniei-109-ani-de-la-nasterea-marelui-roman-audiovideo/; consultat la 17.09.2021).

[12] Mircea Eliade, „Anno Domini" (1928), în *Profetism românesc*, vol. 1, București, Editura Roza Vânturilor, 1990, p. 125.

Era un manifest critic („când simțim că mediocritatea ne-a copleșit și pe noi, că slăbiciunile ne-au împiedicat să ajungem eroi”) în care orizontul deschis acestei generații trebuia să fie de natură spirituală („noi am înțeles că toate acestea nu prețuiesc decât oglindind flăcările sufletelor”).

Eliade își gândea proiectul în lumina unor meniri care izvorau dintr-un destin istoric, asumat conștient și înțeles ca ascetism purificator:

> „Trebuie să ne adunăm într-o singură rază, să ajungem stăpâni pe clăbucii duhului, să lucrăm ca niște bestii la opera noastră”[13],

iar această operă se sintetizează în conștiință, personalitate, hrănite de experiențe, disciplină și autenticitate.

Peste câțiva ani (1936), generația era privită cu ironie de Zaharia Stancu într-un articol la care Eliade are o reacție circumscrisă în termenii conflictului dintre „tineri și bătrâni”, precizând că acest conflict era de natură spirituală:

> „Conflictul pornise de pe poziții spirituale; era vorba de un *sens al existenței*, de o concepție a libertății spirituale, de o nouă valoare dată omului. Tinerii vorbeau de un *om nou* – și criticii lor le cereau eforturi științifice”.

Eliade demonstrează cum generația lui[14] nu a fost nicidecum stearpă din punct de vedere cultural și științific (în matematică – Moisil, Țițeica, Teodorescu; în filosofie – Noica și Cioran; în sociologie – Traian Herseni și H.H. Stahl; în studii

---

[13] *Ibidem*, p. 126.
[14] *Ibidem*, p. 131.

bizantine – Alexandru Elian; în literatură – Anton Holban, Ion Călugăru, Sergiu Dan, Mihail Sebastian, Dan Botta, Virgil Gheorghiu și alții), dar, mai important era pentru el faptul că se produsese o mutație, o „revoluție mentală” în care

> „scriitorul […] a ajuns un om preocupat de realități spirituale, un om care se informează, citește în câteva limbi, are probleme morale și metafizice”,

precum și registrul temelor discutate de un deceniu (ortodoxia, autenticitatea, neo-realismul, primatul spiritualului, primatul colectivului, omul nou, libertatea civilă și libertatea interioară, românismul etc.). Urmare a acestui bilanț, Eliade nu are nici o urmă de ezitare atunci când afirmă că, raportat la o cultură mică așa cum este cea românească, fenomenul generației sale poartă, în plan cultural, marca unei revoluții[15].

Sensul cultural al Ortodoxiei

În contextul preocupării pentru spiritul generației sale, Eliade consideră că una din experiențele definitorii privind cristalizarea culturală a tinerilor o poate constitui creștinismul ortodox. Argumentele sunt formulate și în anii interbelici[16], dar și mai târziu, în exil, când scrie:

> „pentru o parte din generația tânără, ortodoxia ar putea constitui o concepție totală asupra lumii și a existenței, și fenomenul acesta,

---

[15] *Ibidem*, p. 132.
[16] Mircea Eliade, „Ortodoxie”, în *Profetism românesc*, vol. 1, op. cit., pp. 58-60.

> dacă se va realiza, va fi un fenomen nou în istoria culturii românești moderne"[17].

Sub metafora căutării, Eliade vede în creștinismul românesc o experiență culturală fondatoare a generației lui destinată sintezei – „focarul central al conștiinței contemporane"[18], în care experiența creștină reprezintă sensul cel mai rodnic, cel mai desfătător, mai alinător de însetări metafizice.

În dialogul epistolar cu Macchioro, Eliade scria, în 1931, că românii sunt înclinați firesc către un „creștinism cosmic" care constituie un veritabil *Weltanschauung* popular. Pentru țăranul român,

> „creștinismul nu este o dogmă, un organism exterior de norme și amenințări – ci baza creației, singurul sens al acestei vieți pământești"[19],

fiind opus creștinismului ecleziastic. Eliade utilizează încă de acum sintagma „dramă cosmică", pe care va dezvolta mai târziu, în studiul dedicat baladei *Miorița*, interpretarea sa asupra modului în care țăranul român înțelege sacrul[20].

În cultura română modernă, spiritualitatea populară a făcut obiectul multiplelor interpretări și valorificări, cu scopul de a fi identificat un filon specific românesc și un mod unic de

---

[17] Mircea Eliade, „În loc de Cuvântul înainte al autorului. Itinerariul spiritual: *Tânăra generație*", în *Profetism românesc*, vol. 1, op. cit., p. 11.
[18] *Ibidem*, p. 61.
[19] Mircea Eliade, *Europa, Asia, America*, volumul II, op. cit., p. 175.
[20] Studiul „Mioara năzdrăvană" (1962), în Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, Editura Humanitas, 1995, pp. 233-264.

raportare la lume, care să fie ancorate în universal – într-o viziune integratoare a existenței. „Spațiul mioritic”, ca matrice stilistică, reprezintă acel „orizont spațial” pe care Lucian Blaga fundamentează ontologic ethosul românesc. Construcția filosofică blagiană este utilă demersului pe care Mircea Eliade îl face în încercarea de a defini, prin raportare la aceeași spiritualitate românească, sacrul – concept central în analiza fenomenului religios și a modului în care este reflectată în creația populară *Miorița* experiența religioasă. Ceea ce Eliade va numi „creștinism cosmic” va fi valorificat, din perspectivă teologică, de Dumitru Stăniloae în încercarea de a integra spiritualitatea poporului român în înțelegerea specifică creștinismului răsăritean.

În ciuda diferențelor de abordare a fenomenului religios și a înțelegerii ca atare a religiei (Blaga – ontologic, matrice stilistică, Eliade – dimensiune culturală, Stăniloae – dimensiune liturgică și sacramentală), cei trei se pot întâlni acolo unde spațiul mioritic, sacrul sau cosmosul înțeles drept manifestare a prezenței hristice definesc, deopotrivă, un mod specific românesc de a fi lume, o creație religioasă proprie sud-estului european, răspunzătoare, la rândul ei, de raportarea omului la istorie.

Integrarea ortodoxiei în sens cultural, în cazul lui Eliade, trebuie înțeleasă în contextul definirii culturii drept valorificarea experiențelor sufletești și organizarea lor independentă de celelalte valori (economice, politice)[21]. Cultura, însă, nu e produsul dimensiunii etnice, ci al unui

---

[21] Mircea Eliade, „Cultura”, în *Profetism românesc*, vol. 1, op. cit., pp. 39-40.

„mănunchi de germeni spirituali, dezvoltați de cele mai multe ori de religie”. Intuim aici teza de mai târziu a autonomiei sacrului și e necesității unei antropologii religioase, ca disciplină independentă de alte abordări considerate reducționiste. Mircea Eliade încearcă aici o genetică a culturii, în care religia este purtătoarea unei experiențe mistice considerate *„nisus formativus,* catalizator și structura echilibrului spiritual”[22].

A doua dimensiune întemeitoare a unei culturi este cea didactică, manifestată prin studiul textelor, ori, ca teoretician al culturii, Eliade constată că nu avem nici o cultură etnică, pentru că nu am dezvoltat poziții spirituale ieșite din ethosul ortodox și nu avem nici o cultură unificată prin didactică sau școli. Drept urmare, în viziunea sa, doar generația tânără poate aspira la unitatea conștiințelor având ca fundament experiențe comune, cu menirea cristalizării unor sinteze specific românești.

Întregul demers al teoreticianului generației tinere se subsumează unui imperativ: identificarea sensului. Generația interbelică nu mai poate găsi sensul într-un obiectiv istoric bine circumscris, construit rațional și având capacitatea de a mobiliza mase; prin urmare, în viziunea lui Eliade, trebuie făcută trecerea de la eul rațional la identitatea generațională, organică, trăită[23] – metafizica însăși, în viziunea lui Nae

---

[22] *Ibidem*, p. 41.

[23] În paradigma lui Charles Taylor (dezvoltată în *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, 1989), trecerea se face de la dimensiunea ego-ului la dimensiunea socială.

Ionescu, era însoțită de neliniște[24] și devenea o mărturisire de credință, o experiență trăită, prin care sinele trebuie să-și recapete echilibrul în raport cu lumea[25].

Poate că este important de subliniat că și în textele celui de-al patrulea deceniu al interbelicului Mircea Eliade clarifica rolul experienței spirituale creștine în raport cu *omul nou*. Astfel, în anul 1935, apariția omului nou era delimitată fără echivoc de dimensiunea politică, dar pusă în legătură cu răsturnarea de valori spirituale și trăirea unei experiențe lăuntrice decisive, caracterizate de libertate și creație[26].

Destinul culturii românești

Într-un text de maturitate (1953), „Destinul culturii românești"[27], la distanță de retorica de tinerețe și de contextul istoric și politic al interbelicului românesc și european, Mircea Eliade constată că toate culturile extra-europene valorifică miturile și logica simbolului și că, în virtutea dialogului cu aceste culturi, cultura europeană „a făcut extraordinare efoturi ca să înțeleagă simbolismul și să revalorizeze miturile și arhetipurile". Pentru istoricul, de acum consacrat, al religiilor,

---

[24] Nae Ionescu, *Neliniștea metafizică*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993.

[25] Nae Ionescu, *Tratat de metafizică (1936-1937)*, București, Editura Roza Vânturilor, 1999.

[26] „Reabilitarea spiritualității", în *Profetism românesc*, vol. 2. „România în eternitate", op. cit., p. 69. În același volum, în „Românismul d-lui Rădulescu-Motru", Eliade face apologia românismului, delimitându-se de fascism și antisemitism (p. 107).

[27] Mircea Eliade, „Destinul culturii românești", în *Profetism românesc*, vol. 1, op. cit., pp. 139-151.

în contextul acestei realități, solidaritatea culturii românești cu spiritualitatea folclorică nu mai poate reprezenta un impediment în asumarea dialogului cu „adevărata cultură europeană majoră”, dimpotrivă,

> „această simpatie cu modurile de sensibilitate și gândire arhaice o face aptă, mai mult decât culturile occidentale, să înțeleagă situațiile spirituale ale lumii non-europene”[28].

Faptul că fondul arhaic al culturii populare românești a fost conservat este considerat de către Eliade extrem de important în contextul reintrării Asiei în istorie. În plus, Eliade vede această situație culturală specifică românilor și ca o pregătire pentru încercarea de a rezista ocupației sovietice, anticipând:

> „S-ar putea ca ceea ce a constituit până acum nenorocul românilor în istorie să alcătuiască marea lui șansă de a supraviețui în Istoria de mâine.”[29]

Într-o privire de sintetică, Eliade consideră că, în perioadele de liniște, geniul românesc a creat și la nivelul culturii savante: prin Milescu, Cantemir, Eminescu, Hașdeu, Iorga și Pârvan sau, mai aproape, Nae Ionescu și Lucian Blaga, și a fost, astfel, valorificată spiritualitatea populară decantată în sinteza fecundă dintre Thracia, Roma și creștinismul arhaic, plăsmuindu-se valori aparte. Aceasta reprezintă pentru Eliade premisa pentru pledoaria unei Europe a valorilor, în care cultura românească să ocupe locul ei de drept:

---

[28] *Ibidem*, p. 146.
[29] *Ibidem*, p. 149.

„Culturalicește, ca și spiritualicește, Europa se întregește cu tot ce a creat și a păstrat spațiul carpato-balcanic”[30].

Profetic, poate, și optimist, în ciuda faptului că la vremea când scria acest text aproape jumătate din spațiul european era sub regimuri totalitare, istoricul român al religiilor întrezărea și înțelegea că Europa rămâne spațiul prin excelență predestinat creațiilor culturale „multiple, variate, complementare”, într-o diversitate deloc monolitică, ci care integrează și unește în noi sinteze. Dacă cultura română urmase cu precădere idealul maiorescian de deschidere a autohtonului spre european sau, în paradigma lui Florian, subsuma naționalul universalului, Eliade regândește raportul termenilor și identifică fondul arhetipal românesc drept calea privilegiată către o experiență și înțelegere universale.

În loc de concluzii

Umanismul și hermeneutica totală a religiei

Mircea Eliade nu a renunțat nici o clipă la proiectul cultural românesc, dar putem considera că acest proiect a fost redefinit, odată ce savantul, care a părăsit țara în 1940, urma să fie recunoscut ca istoric al religiilor. În 1943 îi scria lui Constantin Noica de la Lisabona, reflectând la *Comentarii la legenda Meșterului Manole* ca la o carte de filosofia culturii, în care să dea frâu liber curajului metafizic.[31] Consacrat ca istoric al

[30] *Ibidem*, p. 151.

[31] Mircea Eliade, *Europa, America, Asia*, vol. 2, op. cit., p. 359.

religiilor, Eliade dezvolta o teorie asupra fenomenului religios, în care știința religiilor era înțeleasă ca disciplină totală în sensul că

> „trebuie să utilizeze, să integreze și să articuleze rezultatele dobândite de diverse metode de abordare a fenomenului religios”[32],

această abordare având ca principiu metodologic ideea că *homo religiosus* reprezintă omul total – recunoaștem aici, camuflat, idealul universalismului urmărit încă din tinerețe. Hermeneutica totală acționează asupra omului, fiind o hermeneutică creatoare, prin unificarea tuturor experiențelor umane și îi dezvăluie semnificații noi care, odată asimilate, îi modifică conștiința – și aici putem vedea, camuflate, vitalismul din tinerețe și căutarea idealului autenticității proiectat asupra generației din care făcea parte.

Optimismul lui Eliade se manifestă, deopotrivă, în planul destinului spiritual al umanității și în planul destinului culturii române. Tot într-un schimb epistolar, Eliade scria, în 1971:

> „nu mă îndoiesc că într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat românii vor fi chemați să joace un rol important – nu în istorie (căci ceea ce numim „istorie” va înceta să existe sub forma pe care am cunoscut-o până acum), ci în cultură, care va fi atunci o cultură cu adevărat mondială [...]”[33].

---

[32] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, București, Editura Humanitas, 1994 (ed. engl. *The Quest*, 1969; ed. fr. *La nostalgie des origines*, 1970), p. 23.
[33] Mircea Eliade, *Europa, America, Asia*, vol. 2, op. cit., p. 290.

Prin prisma acestui optimism și a credinței în vigoarea culturală românească, Eliade anticipa, la începutul anilor 1980:

> „Știu că, după moartea mea, lucrurile se vor schimba, pentru simplul motiv că aparțin culturii românești, și nu numai din epoca interbelică”[34].

Dacă este să ne întrebăm cât de modernă este o asemenea perspectivă asupra culturii naționale trebuie remarcat că exponenții tinerei generații interbelice au manifestat, deopotrivă, această tendință creatoare în care fondul cultural și spiritual românesc este valorificat într-o deschidere universală, fără de care cu greu ar putea fi recunoscută contribuția noastră la istoria culturală a secolului XX.

---

[34] *Ibidem*, p. 197.

Bibliografie

Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, Editura Humanitas, 1995.

Mircea Eliade, *Europa, Asia, America*, volumul II, Corespondență I-P, București, Editura Humanitas, 2004.

Mircea Eliade, *Jurnal*, volumul I, București, Editura Humanitas, 1993.

Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, București, Editura Humanitas, 1994.

Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. 1 și vol. 2, București, Editura Roza Vânturilor, 1990.

Mircea Florian, *Reconstrucţie filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1943/1944.

Nae Ionescu, *Neliniștea metafizică*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993.

Nae Ionescu, *Tratat de metafizică (1936-1937)*, București, Editura Roza Vânturilor, 1999.

Constantin Schifirneț, *Filosofie românească în spațiul public. Modernitate și europenizare*, București, Editura Tritonic, 2012.

Religie și modernitate: reconfigurări ale morfologiei religioase în societatea pluralistă și seculară

Ioan DURA
Universitatea „Ovidius" din Constanța

Introducere

Globalizarea impune noi configurații sociale în dinamica interdependenței pe toate planurile, religia fiind antrenată în acest ritm. Pe baza analizelor lui Peter Beyer este evidentă o schimbare profundă în societatea contemporană: de la ecuația *modernizare-secularizare* se trece la asocierea *globalizare-pluralizare*, schimbare care afectează forma și reprezentativitatea religiei. Această realitate transformă relațiile dintre *local* și *global* într-o asemenea măsură încât se poate vorbi de *glocalizare*[1]: „globalul este în același timp local, la fel cum localul este global în particular". În același timp, există atât *standardizare*, cât și *diversificare*, „moduri eterogene de a fi omogen"[2]. Dacă

[1] Acest concept este analizat în sfera sociologiei religiei de Roland Robertson în „Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", în Mike Featherstone, Lash Scott and Robertson Roland (eds.), *Global Modernities*, London: Sage, 1995, pp. 25-44; vezi și capitolul lui „Europeanization as Glocalization", în Roland Robertson, *European Glocalization in Global Context*, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 6-34.
[2] Peter Beyer, „Global Migration, Religious Diversity and Dialogue: Toward a Post-Westphalian Circumstance", în Anna Körs, Wolfram Weisse and Jean-

modernitatea s-a desfășurat în tandem cu *secularizarea*, ca proces de marginalizare a religiei în spațiul public și instituțional, globalizarea creează premisele unei polarizări în care, deloc surprinzător, religia revine cu un mai intens act de prezență în orizontul public.

Jose Casanova adresa o întrebare fundamentală în anii '90, în același timp, una profetică: care sunt condițiile de posibilitate pentru religiile publice în societatea modernă?[3] Pentru a articula un răspuns el apelează la o reconstrucție critică a paradigmei *secularizării* printr-o analiză a diferitelor moduri de conceptualizare a distincției *privat* / *public* și a posibilelor lor articulații în sfera religioasă, vorbind despre *deprivatizarea religiei*[4]. Aclamarea dispariției religiei din societatea secolelor XX-XXI, susținută atât de vehement de unii teoreticieni ai secularizării și sociologi, a fost contrazisă de evoluția fenomenologică a ei în societatea globalizată sub forma revitalizării structurale în noi cadre. Practic, are loc o inversare a procesului secularizării, prin ceea ce P. Berger numea, la începutul anilor 2000, „desecularizarea religiei"[5].

Paul Willaime (eds.), *Religious Diversity and Interreligious Dialogue*, Springer, 2020, pp. 27-42.

[3] Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

[4] *Ibidem*, pp. 211-234.

[5] Peter L. Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview", în Peter L. Berger, Jonathan Sacks, David Martin, Tu Weiming, George Weigel, Grace Davie, Abdullahi A. An-Na`im (eds.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics,* Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999, pp. 1-18.

În acest studiu, analiza mea se axează pe observarea metamorfozelor religiei în societatea care trece de la *secularizare* la *polarizare* și a modului în care modernitatea reprezintă generatorul procesului secularizant[6].

Tandemul modernitate - secularizare
sub impulsurile iluministe

Secularul și *secularizarea* au sens printr-o raportare la ordinea *sacră*. Dualitatea *sacru-profan*, fie că o analizăm într-o logică epistemologică sau una funcțională, s-a materializat odată cu intenția de a regândi lumea, societatea, omul într-o manieră umanistă, debarasată de perspectivele religioase. Vocabularul *secularului* multiplică semnificația termenului într-o pluralitate de versiuni: existența temporală, mondenitatea, separarea între religie și politică și, în ultimă instanță, declinul religiei[7]. De asemenea, vocabularul complex al *secularului* se înțelege dacă se acceptă faptul că termenul s-a articulat, gândit și dezvoltat istoric în sfera și mentalitatea occidentală creștină[8]. În acest

---

[6] Peter L. Berger dezvoltă argumentul că pluralizarea este legătura cauzală lipsă, care explică raportul dintre *secularizare* și *modernizare*. Vezi Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY: Doubleday, 1967.

[7] Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen, „Introduction”, în Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, 2011, p. 6.

[8] Cu toate acestea, se poate vorbi de procese similare de secularizare și în alte culturi religioase, de exemplu în spațiul musulman turc. Vezi K. Dobbelaere, „The meaning and scope of secularization”, în P. B. Clarke (ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion*, Oxford University Press, 2009, pp. 599-615; H. Joas & K. Wiegandt (eds.), *Secularization and world religions*, Liverpool University Press, 2009.

sens, trebuie făcută o precizare: doar în spațiul occidental (al civilizației creștine) particularitatea secularizării operează o diferențiere între religios și non-religios. Jose Casanova precizează că o mare parte a realității din Europa medievală a fost structurată printr-un sistem de clasificare care a împărțit „această lume" în două sfere eterogene, „religiosul" și „secularul"[9]. Separarea dintre cele două tărâmuri, în această variantă particulară a diviziunii *sacru-profan*, nu a fost atât de eterogenă în sens absolut. A existat o amplă ambiguitate, flexibilitate, permeabilitate și adesea o confuzie directă între aceste limite.

Cu toate aceste, trebuie reținut faptul că această polaritate a fost instituționalizată în întreaga societate, astfel încât tărâmul social în sine a fost structurat dualist, dualitate care a creat tensiunea concurenței dintre *secular* și *sacru*, dintre *spiritual* și *temporal*, ambii factori pretinzând că posedă propria sursă autonomă de suveranitate. De aici au derivat polemicile între Biserica apuseană și puterea politică, care, într-un final au dus la scindarea între cele două sfere. Pe de o parte, Biserica își revendica, în baza teocrației invocate sub aspectul doctrinar, supremația și dreptul de a guverna și asupra problemelor sociale și politice, „temporale", iar, pe de altă parte, împărații și regii își revendicau o autoritate atât la nivel politic, cât și religios, cu pretenția de a încorpora sfera spirituală în patrimoniul și vasalitatea lor temporală[10].

---

[9] Casanova, *Public Religions in the Modern World*, op. cit., p. 14.
[10] *Ibidem*, p. 13.

Această dinamică de alternanță și capturare a puterii și a prezenței dintre secular și religios a fost dublată de o structură dualistă similară, cu aceeași notă concurențială și conflictuală, și anume polaritatea *credință – rațiune*, avansată de Iluminism. Factorii care au favorizat instituționalizarea acestei dualități au fost universitățile medievale, unde *credința* și *rațiunea* au devenit fundații epistemologice separate, dar paralele[11].

În fond, programul Iluminismului a fost o critică incisivă a religiei, alimentată de experiența regretabilă a războaielor religioase europene, de excesele politice ale unor autorități teocratice, la care a contribuit dezvoltarea științelor angajate într-un demers particular și paralel celui religios de a explica și dezvolta societatea umană. Tendințele reconfiguraționale iluministe au generat o viziune rațională a lumii bazată pe standarde empirice de argumentare, cunoaștere științifică a fenomenelor naturale și abordare tehnologică a universului, „desacralizarea" lui[12]. Pe de o parte, acești factori iluminiști au dat naștere unui anticlericalism care s-a opus autorității instituțiilor religioase, iar pe de altă parte, Iluminismul a conceput o schimbare majoră de paradigmă în ceea ce privește religia și rolul acesteia în societate, dezvoltând o dialectică a contrarietății: „religie" și „modernitate". Religia a ajuns să fie definită în mod esențial irațională, superstițioasă și regresivă, în contradicție cu „modernitatea", care semnifica domeniul

---

[11] *Ibidem*, p. 14.

[12] Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, 2011, p. 7.

rațiunii, științei, libertății, păcii, prosperității economice și progresului uman universal.

Descrierea acestei situații redă realitatea unei tendințe care are puternice ecouri și în gândirea contemporană:

> „Religia a ajuns să întruchipeze un trecut distopic, în timp ce modernitatea și-a asumat simbolismul unui viitor idealizat. Acolo unde religia a rămas persistentă în lumea modernă, a făcut-o ca un anacronism, un vestigiu al formelor primitive ale umanității. Cu modernitatea și religia blocate în opoziție reciprocă, și cu arcul istoriei în tendințe inexorabile spre modernitate, dispariția religiei a apărut ca o concluzie incontestabilă"[13].

Astăzi, *secularul* este o categorie care definește reconstrucția unei realități diferite de cea religioasă[14]. Astfel, *secularizarea* poate fi clasificată în trei categorii diferite: (a) diferențiere a sferelor seculare de instituțiile religioase; (b) declin al credințelor și practicilor religioase; (c) marginalizare a religiei către o sferă privată[15]. Aceasta îl face pe J. Casanova să definească *secularizarea* ca un proces de diferențiere și eliberare a secularului (laicului) de religios[16].

Pe cale de consecință, un rol cheie în confirmarea și continuitatea *separării* sacrului de secular, al celor două lumi, l-a

---

[13] Casanova, *Public religions in the modern world*, op. cit., p. 12.

[14] Casanova, „The Secular, Secularizations, Secularisms" în *Rethinking Secularism* Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, 2011, p. 54. Pentru Jaco Beyers („The church and the secular: The effect of the post-secular on Christianity", p. 5), *secularul* este o realitate golită de religios și denotă opusul religiei.

[15] Casanova, *Public religions in the modern world*, op. cit., p. 211.

[16] Casanova, „The secular, secularizations, secularisms", op. cit., p. 56.

avut *modernitatea*, produsul impulsurilor proiectului iluminist de reconfigurare a lumii[17]. Dincolo de tensiunea dintre pretențiile autorității politice și cele ecleziale, asupra cărora se putea decide în funcție de interesele comune, modernizarea, ca schimbare a societății pe noi vectori, a declanșat iremediabil separarea Statului de Biserică. Pur și simplu, în subsistemele societății, în desfășurarea ritmului ei, au intrat noi componente, noi realități la care Biserica nu avea un răspuns pastoral, social, eclezial. Se materializa o societate în care progresul, dublat de tendințele contrarietății dintre autoritatea seculară și cea bisericească, concura cu religia și chiar o elimina, religia devenind ceva adiacent societății, un *ceva* ce trebuia să-și găsească un loc în noua lume[18].

Tranziția religiei de la secularizare la desecularizare

Peter L. Berger, observând realitățile concrete ale evoluțiilor religioase de la sfârșitul anilor '90, realități care determinau noi axe de efervescență religioasă, a enunțat teza *desecularizării*.

Substratul acestei teze este structurat pe două direcții: (a) în primul rând, critica teoriei clasice a secularizării, în a cărei ecuație este religia și modernitatea, ca doi poli ireductibili și contrari; (b) în al doilea rând, datele concrete statistice și sociale care indică o

[17] Vezi Charles Lemert, „Science, Religion and Secularization", în *The Sociological Quarterly*, Vol. 20, No. 4 (1979), pp. 445-461. Există, de asemenea, păreri conform cărora s-a exagerat stabilindu-se că știința este unul dintre principalii factori ai secularizării. Cf. Peter Harrison, „Science and secularization", în *Intellectual History Review,* Vol. 27, No. 1 (2017), pp. 47-70.
[18] Casanova, *Public religions in the modern world*, op. cit., p. 15.

prezență și chiar o revitalizare religioasă în societate, în ciuda atât de mult avansatei eliminări radicale a religiei.

Teoria secularizării, așa cum a fost formulată în anii '50-'60, este invalidată:

> „Ideea mea este că presupunerea că trăim într-o lume secularizată este falsă. Lumea de astăzi, cu câteva excepții, este la fel de *furioasă* (s.n.) religios, precum a fost mereu. Acest lucru înseamnă că întreaga literatură elaborată de istorici și cercetători, etichetată în mod vag ca teorie a secularizării, este în esență, greșită"[19].

Substanța teoriei secularizării presupunea că

> „modernitatea duce implicit la declinul religiei în societate, într-un final la eliminarea ei, atât la nivel individual, cât și la unul instituțional"[20].

Majoritatea sociologilor au împărtășit opinia că *secularizarea este rezultatul direct al modernizării*. Au fost invocate diferite motive pentru această consecință, toate implicând dimensiuni variate ale modernității. În primul rând, ascendența gândirii științifice moderne, care a făcut lumea mai ușor de înțeles și mai ușor de gestionat și, astfel a lăsat din ce în ce mai puțin spațiu pentru supranatural. Această interpretare a fost exprimată de M. Weber prin enunțul „dezvrăjirii lumii". Un al doilea motiv este sugerat de analizele sociologice particulare, dar toate intenționând să evidențieze cauzele rupturii dintre *sacru* și *profan*: (a) *diferențierea* progresivă a instituțiilor

[19] Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview," p. 2.
[20] *Ibidem*.

moderne, (b) întreruperea relației dintre Stat și Biserică în regimurile democratice moderne, făcând apartenența religioasă o chestiune voluntară și (c) procesele moderne masive ale migrației, urbanizării și comunicării, care au subminat modurile de viață tradiționale[21].

Dar, în ciuda acestor estimări, lumea contemporană, cu unele excepții, continuă să fie la fel de efervescentă din punct de vedere religios[22].

Practic, Peter L. Berger nu intenționează să invalideze realitatea secularizării în ansamblul ei, ci doar să evidențieze faptul că secularizarea nu e în niciun caz rezultatul direct al modernității. Cu toate acestea e un lucru dificil de a cartografia fenomenul *desecularizării* atât geografic, cât și sociologic, ca situație paradigmatică a religiei în lumea contemporană.

Ultimii indici sociologici arată incontestabil faptul că în unele părți ale lumii există creșteri intense ale religiei, unele dintre ele având consecințe sociale și politice de mare impact. Cele mai importante dintre acestea sunt două: (a) renașterea islamului, atât în țările musulmane, cât și în diaspora musulmană și (b) explozia protestantismului evanghelic, în special în versiunea penticostală, în regiuni în curs de dezvoltare din America Latină și Africa. Aceste două cazuri nu

---

[21] Peter L. Berger, „Secularization and De-secularization", în Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami and David Smith (eds.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London and New York: Routledge, 2002, p. 336.

[22] Vezi Rodney Stark, „Secularization, R.I.P", în *Sociology of Religion* 60 (1999), pp. 249-273.

sunt unice, întrucât mișcări puternice de revitalizare religioasă se înregistrează în toate religiile, mai ales după căderea regimului comunist ateu din zona est-europeană[23].

Relevantă în acest sens este cercetarea statistică realizată de *Pew Research Center*. Astfel, în 2010 existau 5,8 miliarde de adulți și copii afiliați religios în întreaga lume, reprezentând 84% din populația mondială de 6,9 miliarde[24]. Ceea ce sugerează această realitate este că istoria nu merge spre un ritm uniform și liniar de secularizare, ci, mai degrabă, se deplasează în mod dinamic și imprevizibil către ritmurile transformării religioase, fluide și cu tendință de creștere, prin care religia nu este neapărat în declin, ci într-un flux continuu.

De asemenea, pentru a nuanța corect, trebuie precizat faptul că revitalizarea religioasă nu poate fi echivalată strict cu procesul de *desecularizare.* Peter L. Berger implică o distincție între *desecularizarea* propriu-zisă ca reînvierea religioasă și o gamă largă de manifestări ale vitalității, rezistenței și mutațiilor religioase în medii secularizate ale societăților occidentale. Supraviețuirea religiilor sub regimuri seculare și atee, precum comunismul, se poate traduce prin reapariția lor ulterioară.

Nu în ultimul rând, *desecularizarea* nu implică o respingere completă a tezei secularizării, întrucât o conceptualizare validă a desecularizării ca o *contra-secularizare* se bazează pe recunoașterea prezenței tendințelor și forțelor secularizante. Așa cum precizează V. Karpov, teza lui Peter Berger despre

[23] Berger, „Secularization and De-secularization", op. cit., p. 338.

[24] Pew Research Center, *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010* (2012), p. 9.

desecularizare s-a concentrat mai mult asupra naturii și originilor sociale ale resurgenței religiilor decât asupra impactului lor societal[25]. Adresându-și retoric trei întrebări, Peter L. Berger răspunde în modul următor:

> „În primul rând, care sunt originile renașterii mondiale a religiei? Două răspunsuri posibile sunt menționate. Unul: Modernitatea tinde să submineze certitudinile după care oamenii au trăit cea mai mare parte a istoriei. Aceasta este o stare de lucruri incomodă, pentru mulți una intolerabilă, iar mișcările religioase care pretind că oferă certitudine au o mare atracție. Doi: O viziune pur seculară a realității are principala sa locație socială într-o cultură de elită care, nu surprinzător, este indignată de un număr mare de oameni care nu fac parte din ea, dar a cărei influență se simte în educația copiilor, care sunt supuși unei pedagogii care ignoră sau chiar își atacă direct propriile credințe și valori [...]. În al doilea rând, care este cursul viitor al acestei renașteri religioase? Având în vedere varietatea considerabilă a mișcărilor religioase importante din lumea contemporană, nu ar avea prea mult sens să sugerăm un prognostic global. Predicțiile vor fi mai utile dacă sunt aplicate în situații mult mai concrete. O predicție, totuși, poate fi făcută cu o anumită asigurare: nu există niciun motiv să credem că lumea celui de-al XXI-lea secol va fi cu atât mai puțin religioasă decât lumea este astăzi (secolul XX, n.n.) [...]. În al treilea rând, religiile resurgente diferă în ceea ce privește critica ordinii seculare? Da, desigur, în funcție de sistemele lor de credință”[26].

---

[25] Vyacheslav Karpov, „Desecularization: A Conceptual Framework”, în *Journal of Church and State*, Volume 52, Issue 2 (2010), p. 238.

[26] Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview”, pp. 11-13.

Trebuie subliniat faptul că *secularizarea* este o realitate particulară în vestul european, ceea ce îl determină pe Peter L. Berger să opereze o distincție între experiența secularizării în Europa, în special zona vestică, și cea din Statele Unite. Spre deosebire de Europa, spațiul american se conformează modelului mondial, în care se acceptă prezența religiei în lumea modernă. Astfel, sociologul american avansează o construcție lingvistică care are menirea de a evidenția particularitatea secularizării în Europa de vest: *excepționalism european*[27].

În zona vestică europeană se înregistrează o scădere dramatică a participării oamenilor la viața liturgică, a influenței religiei în viața publică. Cel mai corect mod de a reda această stare de facto este „indiferentism religios". Dintre factorii acestei situații, cel mai invocat este cel politic, derivat al relației strânse dintre Biserică și Stat, relație care în timp s-a deteriorat sub impulsul concurenței de putere și suveranitate, cu mențiunea că opoziția politică conținea adesea o componentă anticlericală. Un alt factor este educația, cu precizarea că Statul controla educația publică, iar mulți dintre profesori erau afiliați trendurilor iluministe seculare[28].

Dar profilul *euro-secularității* nu sugerează că religia este cu totul absentă, ci că religia se reinventează sub imperiul debarasării de instituțiile ecleziale. Vorbim astfel de o religiozitate individualizată care încadrează elemente decupate din diferite tradiții religioase, propunându-se cu un profil nou,

---

[27] Berger, „Secularization and De-secularization", p. 340.
[28] *Ibidem.*

care nu se încadrează în niciuna dintre religiile organizate; un „bricolaj religios”[29]. Practic, are loc o schimbare, o mutație de la bisericile tradiționale spre noi forme de religiozitate, spre un mod religios individual, dezinstituționalizat, ceea ce implică o „dezafiliere” de la Biserica consacrată. O topografie a acestei situații sugerează o nouă realitate, și anume ceea ce G. Davie numește „believing without belonging” (crezând fără a aparține)[30].

Diferențele de intensitate a religiozității între SUA și Europa au făcut obiectul unui studiu din 2018 realizat de Pew Research Center – *The Age Gap in Religion Around the World*[31]. Conform acestei analize, americanii se roagă mai des, sunt mai predispuși să participe la slujbe religioase săptămânale și

---

[29] *Ibidem*, p. 341.

[30] Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 3, p. 8, p. 62, p. 81. Vezi și Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell, 1994. Reversul acestui trend *belonging without believing* este *believing without belonging*, care marchează ceea ce azi definește conceptul *nones* din vocabularul analizelor sociologice religioase. „Nones” este un termen prin care sunt identificați cei care nu răspund la secțiunea „niciuna dintre cele de mai sus” în cadrul sondajelor de identificare și apartenență religioasă. Acești *nones* reprezintă masa adulților născuți după 2000 și care înregistrează cea mai rapidă creștere în Statele Unite, Europa de Vest și anumite părți din America Latină. Ei marchează tendința accentuată de dezafiliere religioasă, în special față de religiile tradiționale, sugerând un nou tip de cultură religioasă bazată pe premisa individualismului sau a liberei opțiuni de a se identifica religios în cadre specifice.

[31] *Pew Research Center surveys, 2008-2017. The Age Gap in Religion Around the World*, June 13, 2018, https://www.pewresearch.org/ (accesat în 8 decembrie 2020); Dalia Fahmy, „Americans are far more religious than adults in other wealthy nations”, July 31, 2018, https://www.pewresearch.org/ (accesat în 10 decembrie 2020).

acordă o importanță mai mare credinței în viața lor decât adulții din alte democrații occidentale, precum Canada, Australia și majoritatea statelor europene. Concret, mai mult de jumătate dintre adulții americani (55%) spun că se roagă zilnic, comparativ cu 25% în Canada, 18% în Australia și 6% în Marea Britanie, rata europeană medie fiind de 22%.

Deși Peter L. Berger nu a oferit o definiție concretă a *desecularizării*, Vyacheslav Karpov aproximează că este un proces de *contra-secularizare*, prin care religia își reafirmă influența societală ca reacție la procesele secularizante anterioare. Procesul se manifestă ca o combinație a următoarelor tendințe: (a) apropiere între instituțiile anterior secularizate și normele religioase, atât formale, cât și informale; (b) resurgență a credințelor și practicilor religioase; (c) revenire a religiei în sfera publică („deprivatizare"); (d) revitalizare a conținutului religios într-o varietate de subsisteme ale culturii, inclusiv arta, filosofia și literatura; (e) schimbări conexe religioase în substratul societății (inclusiv schimbări demografice inspirate din punct de vedere religios, redefinirea teritoriilor și a populațiilor acestora de-a lungul granițelor religioase, reapariția structurilor materiale legate de credință, ponderea tot mai mare a bunurilor legate de religie pe piața economică etc.)[32].

Dar această definiție nu încadrează complet ceea ce sugerează *desecularizarea* ca trend al renașterii religioase în societatea secolului XXI. Practic nu există o definiție a

---

[32] Karpov, „Desecularization: A Conceptual Framework", p. 250.

desecularizării într-un mod analitic, care ar include specificarea proceselor sale componente, actori, forțe sociale, modele și traiectorii[33]. Mă rezum în a afirma că, sintetic, *desecularizarea* corespunde simetric celor trei procese integrate în secularizare: (a) diferențierea instituțiilor societății de normele religioase / *o apropiere între instituțiile anterior secularizate și normele religioase*; (b) declinul credințelor și practicilor religioase / *o resurgență a credințelor și practicilor religioase*; (c) privatizarea religiei, adică forma de marginalizare a acesteia în sfera publică / *o revenire a religiei în sfera publică.*

Condiția religiei în logica politică a secularismului

Secularismul lansează semnificația politică a secularizării într-o altă perspectivă. Astăzi, *secularismul* este un concept care revendică o reinterpretare structurală în contextul *diversității*, care formează substratul societății și față de care Statul, garant al libertății și gestionării drepturilor omului, trebuie să răspundă în conformitate cu solicitările cetățenilor. Dacă până acum câteva decenii, dinamica inter-relaționării între culturile religioase se situa la un nivel cât se poate de minim și cumva particular, dezvoltarea tehnică a noilor modalități de mobilitate terestră și aeriană, precum și a noilor metode de comunicare

---

[33] În funcție de factorii și actorii sociali implicați, *desecularizarea* instituțiilor și culturii sociale și privatizarea religiei pot fi văzute ca fiind inițiate și realizate „de jos" și / sau „de sus". Când actorii implicați sunt mișcări la nivel de bază și grupuri care reprezintă masele adepților religioși, avem de-a face cu o desecularizare „de jos". Când factorii și actorii includ conducerea religioasă și laică, are loc o desecularizare „de sus". Vezi Elena Lisovskaya and Vyacheslav Karpov, „Orthodoxy, Islam, and the Desecularization of Russia's State Schools", în *Politics and Religion* 3 (2010), pp. 276-302.

digitală, schimburile economice dictate de globalizare, migrațiile oamenilor generate de conflictele armate și de condițiile de viață precare din anumite zone, au dus la o interdependență a religiilor ajustând calibrarea politicilor societăților occidentale pe noi vectori.

Până în secolele XIX-XX, discursul politic și filosofic, dar și teologic, despre *secularism* viza raportarea Statului față de Religie, în mod exclusiv cea creștină, în cadrul societății occidentale. Dar în acești parametrii politici au intrat și alte identități religioase, fapt care a deschis noi orizonturi de regândire a *secularismului*, dat fiind faptul că Statul trebuia să se raporteze politic nu numai față de creștinism, cât și față de islam, hinduism sau alte noi mișcări religioase. Pe această nouă premisă, secularismul a fost supus unei critici de dilatare și regândire structurală a raportului dintre Stat și Religie(-ii)[34]. Tipurile de societăți în care trăim acum în Occident determină depășirea contextelor originare a raportului dintre instituțiile statului și cele religioase, dat fiind faptul că diversitatea – nu numai a punctelor de vedere religioase, ci și a celor non-religioase – solicită aceeași exprimare democratică a Statului.

O primă hermeneutică clasică a secularismului ne-o oferă J. Casanova. Pentru el, *secularismul* face referire la două aspecte. În primul rând, definește concepții și ideologii ale viziunilor

---

[34] Vezi Charles Taylor, „Why We Need a Radical Redefinition of Secularism,” în Jonathan VanAntwerpen and Eduardo Mendieta (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press, 2011, pp. 34-59; Charles Taylor, „Modes of Secularism,” în Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*, New York: Oxford University Press, 1998.

lumii moderne referitoare la religie. Secularismul devine o ideologie în momentul în care implică o teorie a ceea ce este sau face religia. În al doilea rând, *secularismul* trasează separarea sau rearanjarea relațiilor dintre stat și religie, știință și teologie, lege și moralitate. Scopul unei astfel de separări este de a crea o societate neutră, egală și democratică. *Secularismul,* în acest caz, se referă la o politică de stat care situează religia și politica în domenii separate[35].

Akeel Bilgrami deschide seria de sensuri ale *secularismului* prin precizarea faptului că acesta poate avea dimensiuni variate în contexte culturale și politice diferite[36]. Astfel, în primul rând, *secularismul* este o poziție care trebuie luată cu privire la religie, poziție care este imprecisă, dat fiind faptul că *religia* nu este un termen foarte precis sau înțeles în mod specific, iar pe de altă parte poziția sa nu este clar stabilită față de religie. S-ar putea accepta că această raportare la religie e una contrară acesteia[37].

În al doilea rând, *secularismul*, spre deosebire de *secular* și *secularizare*, definește o doctrină politică; nu marchează un

---

[35] Casanova, „The secular, secularizations, secularisms", op. cit., p. 69.

[36] De exemplu, secularismul în India nu definește o separare între Stat și religie, ci că statul tratează toate religiile ca fiind egale, evitând astfel discriminarea. Principiul secularismului indian, dacă putem face o asemenea calificare, este toleranța. Vezi Domenic Marbaniang, *Secularism in India. A Historical Analysis*, Independent Publishing Platform, 2011); Uday Mehta and Ram Puniyani (eds.), *Secularism in India: Concept and Practice*, Kalpaz Publications, 2017; D. D. Acevedo, „Secularism in the Indian Context", în *Law & Social Inquiry*, Volume 38, Issue 1 (2013), pp. 138-167.

[37] Akeel Bilgrami, „Secularism. Its Content and Context", în Alfred Stepan and Charles Taylor (eds.), *Boundaries of Toleration*, New York: Columbia University Press, 2014, pp. 79-80.

fenomen sau un proces social, cultural. Dar atitudinea secularismului față de religie, în notă politică, nu e echivalentă cu atitudinea pe care o adoptă ateismul sau agnosticismul[38].

Iar în al treilea rând, *secularismul* poate fi înțeles și ca o atitudine care nu este dezirabilă. Promotorii săi îl favorizează pe criteriul că promovează un alt tipar de bunuri morale și politice decât cele religioase, reducându-l la o poziție cognitivă și nu neapărat politică față de religie. Astfel, secularismul devine o contra-ofertă la spectrul religios[39].

Din registrul analizei asupra *secularismului* nu poate fi omis Charles Taylor, unul din cei mai prolifici teoreticieni ai acestui concept și a implicațiilor sale. El operează o resemnificare a conceptului în logica societății pluraliste. Plecând de la ideea că democrațiile moderne trebuie să fie seculare într-un anume sens al cuvântului, filosoful canadian propune o recitire și o reutilizare a termenului axate pe două semnificații: (a) secularismul este preocupat de controlul religiei. Sarcina sa este de a defini locul religiei în viața publică și de a o menține în această spațialitate, fapt ce nu trebuie să implice conflicte sau represiuni, cu condiția ca diferiți actori religioși să înțeleagă și să respecte aceste limite. (b) Responsabilitatea principală a unui regim secular este de a gestiona, superviza, reglementa diversitatea punctelor de vedere, religioase și metafizico-filosofice, incluzând puncte de vedere non-religioase și antireligioase, în mod echitabil și democratic. Acest raport de

[38] *Ibidem*, p. 80.
[39] *Ibidem*, p. 81.

imparțialitate include, pe de o parte, stabilirea anumitor limite acțiunii motivate religios în sfera publică, iar pe de altă parte aceleași limite sunt aplicate și perspectivelor non-religioase sau antireligioase. Această semnificație a secularismului este pentru C. Taylor mult mai plauzibilă și necesară în societatea contemporană, întrucât raportarea concretă la lumea actuală verifică metamorfozarea secularismului în noi semnificații care să corespundă modurilor sociale reglementate de diversitate[40].

Pentru C. Taylor, gestionarea diversității solicită o politică complexă, compartimentată în trei cerințe, derivate din celebra formulare „libertate, egalitate, fraternitate": (1) Nimeni nu trebuie să fie forțat în logica unui crez în domeniul religiei sau al credinței. Acest fapt este definit ca libertate religioasă, inclusiv libertatea de a nu crede. (2) Trebuie să existe egalitate între oameni cu credințe diferite; nicio perspectivă religioasă sau areligioasă nu se poate bucura de un statut privilegiat, nefiind indicat ca vreuna să fie adoptată ca viziune oficială a unui stat. (3) Toate comunitățile religioase trebuie ascultate și incluse în procesul continuu de determinare a societății și a modului în care se vor realiza aceste obiective[41].

În logica acestei abordări, a doua semnificație a *secularismului*, propusă de C. Taylor, este mult mai pretabilă în contextul actual, în care diversitatea generează reconfigurări în cele mai subtile straturi ale unei societăți. Secularismul astfel

---

[40] Charles Taylor, „How to Define Secularism", în Alfred Stepan and Charles Taylor (eds.), *Boundaries of Toleration*, New York: Columbia University Press, 2014, p. 59.

[41] *Ibidem*, p. 60.

înțeles, ca un garant al libertății de opțiune religioasă sau areligioasă, este obiectiv și uniform, fiind preocupat de protejarea oamenilor în ceea ce privește apartenența și practica lor, indiferent de perspectiva în care se situează, fie religioasă sau nu. Impune tratarea oamenilor în mod egal indiferent de opțiunea lor și oferă tuturor libertatea și spațiul legitim de exprimare.

Secularismul nu presupune *separarea* instituțiilor de stat de cele religioase. Pe premisa principiilor stabilite de John Rawls[42], un stat secular este puternic ancorat în principiile politice: drepturile omului, egalitatea, statul de drept, democrația. Diversitatea opiniilor religioase, filosofice, non-religioase intră în același registru al unui Stat secular care nu trebuie să încline spre favorizarea unor perspective în detrimentul altora. Practic, Statul, într-o ordine politică, ar trebui să se situeze într-o zonă a neutralității. Secularismul solicită Statului, în raportarea sa față de compartimentul religios, o stare de neutralitate, adică evitarea favorizării sau dezaprobării nu doar a pozițiilor religioase, ci a oricăror poziții de bază, religioase sau nereligioase.

În concluzie, se pot formula două tendințe în privința *secularismului*: prima este tendința de a defini secularismul sau laicitatea în termeni de aranjament instituțional, și nu pornind de la obiective sugerate de formule precum „separarea bisericii de stat” sau „necesitatea îndepărtării religiei din spațiul public”. A doua tendință derivă din prima: dacă secularismul

---

[42] John Rawls, *Political Liberalism. Expanded Edition*, New York, Columbia University Press, 2005.

este definit printr-o formulă instituțională, atunci trebuie să se stabilească ce aranjament de lucruri îndeplinește cel mai bine această formulă[43].

C. Taylor vizează formularea unor perspective multilaterale, concrete și constructive, care pot fi adoptate într-un Stat secular și care vizează libertatea religioasă, în aspectele ei complexe[44]. Aceste precizări ale semnificațiilor *secularismului* determină la o altă analiză, și anume a articulării într-un mod mai concret a relațiilor dintre Stat și Religie. Practic, secularismul a eliminat *teocrația* – unitatea Biserică-Stat, în sensul că forul de autoritate politică se ghidează după și se substituie autorității divine –, argumentându-se pentru o *separare* a Bisericii de Stat, în sensul că cei doi poli de autoritate se situează reciproc într-o stare de neutralitate și neingerență în sfera proprie. În această ordine de idei, *secularismul* implică trei factori esențiali: *neutralitate*, *separare* și *acomodare*.

Concluzii

Aceste reflecții asupra condiției *religiei* în relație cu *modernitatea* au reprezentat obiectul analizelor filosofice și teologice și în spațiul românesc. Cu atât mai mult cu cât, după evenimentele din ’89, s-a vizat din partea intelectualității românești o reconectare la cercetările filosofice, teologice și sociologice ale relației dintre *modernitate* și *religie* din spațiul european occidental, unde absența cenzurii comuniste a permis elaborări în concordanță cu realitatea secolului XX. În această

---

[43] Vezi Taylor, „Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?”, pp. 34-59.
[44] Taylor, „How to Define Secularism”, p. 67.

ordine de idei, analiza raportului dintre *filosofie*, *religie* și *modernitate* s-a ancorat în câmpul cercetării românești, evidențiindu-se noi trenduri ale gândirii acestei relații sub amprenta particularităților experienței locale, identitare. Cert este faptul că realitatea acestui raport este una fluidă și se solicită a fi constant reinterpretată sub impulsurile configurațiilor societății românești de astăzi.

Religia, în ansamblul complexității ei, are propriul traseu în tranziția de la experiența *secularizării* societății, reajustarea sau revendicarea prezenței ei publice prin ceea ce numim *desecularizare,* până la încadrarea ei în structura statelor seculare, conștiente de miza libertății de opțiune religioasă sau areligioasă a cetățeanului. Indiferent de ecuația în care s-au situat, *modernitatea* – ca factor generator al secularizării – și *religia* sunt *obligate* la o logică a coabitării, cel puțin la nivelul cadrelor instituționale. Remarc aici precizările lui Ioan Alexandru Tofan, în opinia căruia secularizarea este ceea ce „pregătește" religia pentru prezența sa publică postmodernă. Miza *modernității,* prin procesul *secularizării,* a fost de a ajusta relațiile *religiei* cu statul și de a asigura pentru acesta din urmă rolul principal în cadrul societal. Din perspectiva postmodernă, *secularizarea* este atât o mutație, cât și o miză interioară a religiei. Nu mai calibrează relația dintre *religie* și *Stat,* ci relația *religiei* cu ea însăși, definind natura sa dialogală; tocmai această natură dialogală determină tradițiile religioase

să fie „permeabile” la criteriile raționalității comunicative și le pregătește pentru expresia lor publică[45].

Bibliografie

Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

Peter L. Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview”, în Peter L. Berger, Jonathan Sacks, David Martin, Tu Weiming, George Weigel, Grace Davie, Abdullahi A. An-Na`im (Eds.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999, pp. 1-18.

Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY: Doubleday, 1967.

Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Havard University Press, 2007.

Charles Taylor, „Why We Need a Radical Redefinition of Secularism,” în Jonathan Van Antwerpen and Eduardo Mendieta (Eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011, pp. 34-59.

Ioan Alexandru Tofan, „Secularization and Religious Pluralism. Towards a Genealogy of Public Space”, în *European Journal of Science and Theology*, Vol. 7, No. 2 (2011), pp. 5-15.

[45] Vezi Ioan Alexandru Tofan, „Secularization and Religious Pluralism. Towards a Genealogy of Public Space”, în *European Journal of Science and Theology*, Vol. 7, No. 2 (2011), pp. 5-15.

„O teorie a dreptății" și reconectarea filosofiei politice românești la sursele contemporane ale modernității

Laurențiu GHEORGHE
Universitatea din București

Se împlinesc anul acesta 100 de ani de la nașterea lui John Rawls, probabil cel mai mare filosof politic al secolului XX și unul dintre filosofii cu cel mai mare impact asupra societății occidentale postbelice. Influența lui în lumea academică anglo-saxonă și nu numai este covârșitoare, opera sa relansând practic filosofia politică pe orbita celor mai importante dezbateri intelectuale ale secolului XX, dezbateri care au depășit sfera academică și au influențat atât mediul politic, cât și mediul economic. Alături de Jürgen Habermas și Michael Foucault a redefinit rolul teoriei politice și a reușit să treacă dincolo de cercul elitist al lumii academice și să fie invocat atât de către juriști[1], cât și de către politicieni, în tribunale și/sau în campanii electorale[2].

---

[1] Richard B. Parker, „The jurisprudential uses of john Rawls", în *Nomos,* 20, 1979, pp. 269-295.
[2] Julian Coman, „John Rawls: Can Liberalism's Great Philosopher Come to the West's Rescue Again?", în *The Observer*, 20 decembrie 2020, sec. Inequality, https://www.theguardian.com/inequality/2020/dec/20/john-rawls-can-liberalisms-great-philosopher-come-to-the-wests-rescue-again.

Ceea ce îmi propun în acest studiu este să identific, pornind de la concepția rawlsiană, un inventar de probleme care, odată discutate ar clarifica, conceptual, situația politică curentă a României și, eventual, ar putea constitui baza unui ulterior demers de construcție a unei concepții politice despre dreptate, care să fie acceptată ca bază a discuției politice publice despre societate. Soluțiile la aceste probleme depășesc cu mult ambițiile și competențele mele modeste în domeniile relevante, de aceea nici nu îmi propun să le ofer aici. Este suficientă pentru scopurile textului de față (și) o trecere în revistă incompletă a acestor probleme.

Voi porni de la o prezentare a sistemului rawlsian, așa cum l-a rezumat și clarificat însuși autorul în ultima sa carte[3], *Dreptatea ca echitate – o retratare*, la care voi adăuga scurte observații legate de posibilitatea aplicării acestor concepte în spațiul nostru de dezbatere intelectuală. Analiza mea urmează structura primei părți a lucrării lui Rawls, intitulată „Idei fundamentale" și se axează în principal pe aprofundarea celor patru roluri ale filosofiei politice în viziunea sa.

Rolul filosofiei politice în viziunea lui Rawls

1. Prima problemă a filosofiei politice în viziunea lui Rawls este problema ordinii. Pornind de la necesitatea găsirii unei soluții justificate la problema conflictului politic care poate duce la disoluția unei societăți, filosofia politică poate oferi o

[3] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin I. Kelly, 2nd edition, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, An Imprint of Harvard University Press, 2001.

bază teoretică și conceptuală care să justifice o anumită formă de organizare politică capabilă să pună capăt pericolului destrămării societății. Condițiile necesare justificării unei anumite forme de organizare diferă de la autor la autor: pentru unii autori, siguranța fizică este suficientă, alți autori mai recenți consideră necesară și existența unei anumit nivel de prosperitate capabil să ofere o siguranță extinsă membrilor societății, prosperitate care depășește cadrul necesității protecției împotriva violenței arbitrare. În spațiul anglo-saxon, autorii clasici care dezbat această problemă și oferă diverse soluții pornesc de la Hobbes și Locke, se inspiră din Montequieu și culminează cu întreaga discuție legată de constituția americană din *Federalist Papers*. În tradiția democratică liberală, problematic a fost conflictul dintre libertate si egalitate, conflict care pornea atât de la diferențele economice și sociale, cât și de la diferențele dintre diversele teorii sociale, economice și politice cu privire la funcționarea instituțiilor, precum și de la diversele viziuni cu privire la politici publice și consecințele lor în realitate.

Problema care îl interesează pe Rawls este însă cea a diferențelor dintre doctrinele morale și filosofice susceptibile de a justifica soluții la problema conflictului dintre libertate și egalitate și dacă putem articula o concepție a ordinii care să țină seama de pluralitatea acestor concepții. Conceptul cheie aici este „pluralitate". Spre deosebire de autorii menționați anterior, Rawls pornește de la ideea unei viziuni conceptuale non-cuprinzătoare (*comprehensive*) a societății. O primă distincție

relevantă pentru discuția ulterioară este cea dintre o concepție morală cuprinzătoare specifică unei comunități particulare care implică o viziune completă asupra regulilor de interacțiune dintre membri, precum și o justificare coerentă a unui sistem valoric din care decurg aceste reguli şi o viziune non-cuprinzătoare, anume o viziune parțială care nu este necesar să ofere soluții unice la toate problemele societății, ci este suficient să propună o viziune cu privire la baza de soluționare a eventualelor dispute cu care toți membrii societății să fie de acord. Rawls va dezvolta această problemă pe parcursul întregii sale cariere, trecând de la viziunea unei teorii generale a dreptății acceptabilă tuturor persoanelor rezonabile, la propunerea unui instrument de selecție a soluțiilor politice numit echilibrul reflexiv, care nu mai necesită întemeierea unei teorii generale, ci doar o trecere prin filtrul judecății a tuturor concepțiilor alternative ale dreptății și argumentelor în favoarea lor. Efectul aplicării acestui instrument este obținerea a ceea ce el numește un consens suprapus (*overlapping consensus*), reprezentând o serie de suprapuneri de acorduri parțiale care soluționează conflicte politice, acorduri a căror amplitudine individuală nu este suficientă pentru a garanta coeziunea societății, dar care se suprapun peste alte acorduri parțiale și din țesătura rezultată se obține o coeziune non-esențialistă care nu depinde de o teorie comprehensivă a realității și astfel acomodează diverse viziuni filosofice, religioase sau ideologice care pot fi ireconciliabile între ele, dar care reușesc să coexiste pașnic datorită acestei „țesături” de înțelegeri parțiale.

Ce ar fi relevant aici pentru contextul românesc? Teza mea este că eterna problemă a formei fără fond ar deveni irelevantă dacă ar fi abordată din această perspectivă. Soluția istorică a formării statului unitar românesc, bazată pe ideologia autodeterminării națiunilor specifică secolului XIX, s-a folosit de ideea unității naționale ca fiind susținută de o evidență organică bazată pe o limbă, o cultură, o religie și un set de tradiții și obiceiuri comune, care nu corespundeau întocmai cu realitatea din teren. Realitatea istorică este mult mai nuanțată, diferențe semnificative care au relevanță cu privire la constituirea unei concepții comune despre ordinea politică au existat de la început, iar unele erau aproape ireconciliabile[4]. Tradiția instituțională imperială din Transilvania s-a ciocnit de experiența postfanariotă a Moldovei și Țării Românești. Chestiuni simple ale administrației statului, dar fundamentale, cum ar fi cartea funciară, situația clerului, registrele fiscale erau suficient de diferite și porneau de la înțelegeri diferite asupra rolului instituțiilor care păreau ireconciliabile și care, după mai mult de o sută de ani de existență a statului unitar român, încă au impact asupra practicilor instituționale curente. Cu toate acestea, datorită unui efort de compatibilizare a acestor diferențe printr-o narațiune coerentă susținută de propaganda oficială a statului, a existat percepția unei justificări principiale a existenței acestui tip de ordine politică. Dacă dintr-o perspectivă a modernității un asemenea demers era acceptabil

---

[4] Cristian Preda, *Modernitatea politică și românismul,* București, Editura Nemira, 1998, pp. 155-236.

si dezirabil, într-un context postmodern un astfel de demers este disonant. În acest context, modelul rawlsian poate fi un candidat serios la propunerea unui cadru de analiză teoretică și conceptuală pentru care nu este necesară existența unei singure narațiuni fondatoare, ci sunt suficiente narațiuni concurente dar suprapuse parțial, care pot forma o „țesătură" suficient de robustă pentru a permite obținerea unei coeziuni funcționale.

2. A doua problemă a filosofiei politice, după Rawls, este posibilitatea de a oferi cadrul unui viziuni integratoare a societății având o funcție de orientare, de stabilire a unor repere fundamentale care pot facilita dezbaterea publică. Potrivit lui Rawls, filosofia politică îi ajută pe oameni să ia în considerare societatea ca un întreg cu scopurile și valorile ei, ca participantă la jocul istoriei sub forma unui stat/națiune și să o opună intereselor individuale. Ea îi poate ajuta pe cetățeni să utilizeze rațiunea și reflecția critică, atât cea teoretică, cât și cea practică, în a analiza scopurile, valorile, principiile și argumentele politice.

Presupoziția de la care pornește Rawls în atribuirea acestui rol filosofiei politice este că în viața politică a unei societăți este necesară o bază comună, justificată convingător, de la care să poată porni o dezbatere cu sens asupra societății înțeleasă ca proiect comun. Astfel, putem vorbi de proiectul românesc, de proiectul european etc.

Există o tranziție în istorie de la organizarea statală bazată pe un proiect organic, de tipul statelor etnice, la organizarea statală pe baza ideii de națiune civică, specifică modernității inaugurate de iluminism. Există însă o a doua tranziție, de la națiunea civică

cu un teritoriu delimitat natural, în sensul existenței unor bariere obiective, fie geografice, fie tehnologice, de tip transport, telecomunicații etc., la o națiune civică globală, adică bazată pe valori și principii asumate de cei care doresc să facă parte din ea, care nu mai este limitată de asemenea bariere datorită tehnologiilor moderne și a mobilității extraordinare din prezent.

O concepție politică care să ofere o justificare existenței României ca instanțiere a unui model de ordine politică suficient de atractiv încât să poată face față tendințelor de delocalizare, de la nivel global, ar fi rezultatul acestui tip de analiză.

În acest sens, România trebuie să facă față sincronicității forțate cu realitatea unei societăți globale postmoderne prin încercarea de a propune propria justificare a existenței sale în acest context, în care mobilitatea cetățenilor ei – dar și a ideilor, valorilor și concepțiilor morale particulare – este deosebit de mare. Aceasta justificare are nevoie de o bază conceptuală compatibilă cu pluralitatea postmodernă. Filosofia politică în această accepțiune devine un instrument esențial conectării societății românești la dezbaterea globală. Cu titlu de speculație, ar putea fi un exemplu de oportunitate a integrării noastre în spațiul dezbaterilor conceptuale proprii filosofiei politice postmoderne faptul că există o tendință a unor cetățeni străini de îmbrățișa societatea și cultura românească, tendință exemplificată chiar de Prințul Charles. De obicei, această atracție este mai degrabă generată de percepția existenței unui spațiu de libertate impus de funcționarea imprecisă sau – ba chiar defectuoasă – a instituțiilor publice, cuplată cu efectele

înapoierii economice care au prezervat forme de existență premoderne sau prea puțin influențate de modernitate. Percepute de unii dintre autorii români[5] ca un handicap în competiția cu statele occidentale, aceste forme de existență ar putea căpăta o altă valență dacă ar fi analizate în contextul unui pluralism benefic, care poate acomoda tipuri de ordine diferite sub umbrela unei dezbateri mai nuanțate cu privire la coexistența unor forme de organizare sociale diverse, egal îndreptățite la protecție legală, cu condiția prezervării egalității și libertății specifice democrației, asupra căreia insistă în mod explicit Rawls.

3. Al treilea rol atribuit filosofiei politice de către Rawls, pe urmele lui Hegel din *Principiile Filosofiei Dreptului*, este acela de reconciliere: filosofia politică își propune

> „să calmeze frustrările și furia noastră împotriva propriei societăți și a istoriei ei arătându-ne felul în care instituțiile ei, înțelese în mod adecvat din perspectivă filosofică sunt raționale și s-au dezvoltat în timp pentru a atinge actuala lor formă rațională"[6].

Rawls are în vedere câteva aspecte ale acestui rol. Cel mai important pornește de la faptul că, pentru el, o societate democratică nu este și nu poate fi o comunitate, înțelegând prin comunitate un grup de persoane care afirmă aceeași doctrină cuprinzătoare. Existența societății pluraliste face acest lucru imposibil. Există diferențe profunde și ireconciliabile între

---

[5] Horia-Roman Patapievici, *Politice*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.
[6] Rawls, *Justice as Fairness*, op. cit., p. 3.

viziunile despre lume – religioase și filosofice – rezonabile împărtășite de membrii aceleași societăți și între valorile morale și estetice considerate fundamentale de diferite grupuri și persoane, iar ele sunt imposibil de înlăturat fără o pierdere a bogăției și complexității existenței umane. O rezolvare în sensul unificării poate presupune utilizarea violenței, ceea ce o societate pluralistă dorește să evite cu desăvârșire. Filosofia politică își propune să depășească aceste diferențe nu prin eliminarea lor, ci prin sublinierea importanței și beneficiilor existenței unei ordini politice pluraliste, chiar dacă ea ar putea intra în contradicție parțială cu anumite aspecte ale unor doctrine cuprinzătoare.

Un alt punct de pornire a demersului conceptual rawlsian cu privire la rolul de reconciliere al filosofiei politice este faptul că societatea politică nu este și nu poate fi o asociație voluntară. Ca urmare nu putem rezolva prima problemă a diferențelor ireconciliabile prin constituirea de asociații voluntare distincte care să împărtășească exclusiv o singură viziune cuprinzătoare asupra societății. Societatea actuală are rădăcini istorice care au determinat o anumită formă de conviețuire între persoane și grupuri foarte diferite. Condițiile actuale sunt de așa natură încât secesiunea este contraproductivă, per ansamblu, nu numai din considerente practice, dar și din motive teoretice, unul din ele fiind lipsa de fundamentare teoretică a unei limite a secesiunii care să nu ajungă la atomizarea totală. Astfel suntem obligați la conviețuire, de aici și frustrarea amintită mai sus.

Conectându-ne la provocările actuale, rolul filosofiei politice este să creeze cadrul unor dezbateri cu privire la aspecte ireconciliabile ale existenței în societate, cadru care ar trebui, în opinia lui Rawls, să fie suficient pentru a asigura coeziunea societății. Rawls împărtășește aici o veche convingere a filosofilor: că filosofia poate salva realitatea de propria ei incoerență. Modelul unei ordini raționale a lumii există tocmai ca rezultat al unei încercări istorice de a concilia viziuni ireconciliabile. Este rezultatul uluitor al unui progres intelectual posibil doar în epoca postmodernă, anume de a depăși capcana adevărului unic și inflexibil fără a cădea în capcana relativismului total. O bună exemplificare a acestui rezultat este concepția lui Richard Rorty[7] a priorității democrației față de filosofie, în care filosofia însăși – ca exercițiu metafizic de descoperire a adevărului – cedează locul necesității justificate filosofic de a prioritiza binele existenței în comun față de beneficiile unui adevăr perfect justificat, asumând din proprie inițiativă un rol unificator meta-filosofic.

În cazul autohton, acest lucru funcționează deja informal la nivel societal: societatea românească, cu excepția notabilă a persecuției evreilor, nu a cunoscut până de curând polarizări religioase, filosofice sau politice strict endogene care să conducă la experiențe extreme de tipul Nopții Sfântului Bartolomeu. Există o anumită influență religioasă care ar putea fi responsabilă de acest fapt, dar nu face obiectul analizei noastre

[7] Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr.* Volumul 1: *Eseuri filosofice,* București, Editura Univers, 1991.

un astfel de argument (o sugestie de punct de pornire pentru investigarea unei astfel de teze ar fi ipoteza priorității milei față de dreptate și a dragostei față de lege din creștinismul practic oriental[8]). Unul din motivele care ar putea să ne împiedice să fructificăm acest avantaj în spațiul dezbaterii conceptuale contemporane globale este lipsa însușirii generale a unui cadru filosofic secular de referință bine dezvoltat, modelul oferit de Rawls putând fi de mare ajutor în acest sens.

4. Al patrulea rol al filosofiei politice, potrivit lui Rawls, este acela de a sonda limitele posibilităților aranjamentelor politice concrete circumscrise ideii de pluralism rezonabil, mai exact ce se poate face de fapt în circumstanțele specifice ale lumii noastre. Pentru a putea găsi cea mai decentă ordine politică care să permită o concepție asupra dreptății cât de cât rezonabilă, Rawls speră ca modelul său să fie posibil de pus în aplicare, date fiind condiționalitățile realității. Care ar fi acele condiții istorice favorabile unei ordini democratice drepte permisă de legile și trendurile noastre sociale? Oricare ar fi acelea, este necesar să stipulăm că nu poate lipsi pluralismul rezonabil. Condiția de posibilitate a existenței a unei societăți democratice drepte include prezența pluralismului. Acesta limitează posibilitățile practice de obținere a unui consens

---

[8] David Bentley Hart, „Interview of the philosopher Dmitry Biryukov with the largest Orthodox theologian David Bentley Hart”, *Фонд поддержки научных теологических исследований «Теоэстетика»* (blog), 15 iulie 2021, https://theoaesthetics.ru/david-bentley-hart-the-theologian-is-a-quiet-rioter.html.

politic, spre deosebire de epocile istorice anterioare, când am putea presupune că exista o concepție comprehensivă dominată care garanta unitatea corpului social. Rawls nu regretă această limitare, dimpotrivă o privește ca sursă a unor beneficii suplimentare. Scopul demersului său este de a demonstra această poziție care reprezintă o modificare radicală de paradigmă față de ideile filosofiei politice clasice, în care pluralismul viziunilor religioase și metafizice era văzut mai degrabă ca o vulnerabilitate și o amenințare la adresa unității politice a corpului social, care putea culmina în caz de polarizare extremă cu disoluția sa prin război civil.

De la Aristotel până la Carl Schmitt, ideea dominantă a fost că societatea nu poate accepta decât un grad scăzut de variație a ideilor fundamentale care determină modul de viață al cetățenilor, întrucât în ultimă instanță ceea ce dădea forță și vitalitate societății era coerența viziunii cetățenilor în chestiuni fundamentale pe timp de pace, iar în caz de pericol, conducerea unică. Imperiul roman răsăritean târziu a instituționalizat această viziune prin ideea că nu există decât o credință adevărată, o biserică corectă și un singur împărat legitim[9].

Pentru Hobbes, teama de război civil făcea ca suveranului să i se acorde inclusiv dreptul de a cere supunere chiar și în chestiuni religioase[10]. Carl Schmitt considera că suveranitatea

---

[9] George Ostrogorsky, „The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order”, în *The Slavonic and East European Review* 35, nr. 84, 1956, pp. 1-14.

[10] Thomas Hobbes, *Leviathanul*, trad. Alexandru Anghel, Bucureşti, Editura Herald, 2017, Cap. 29, „Despre acele lucruri care slăbesc o comunitate civilă sau care contribuie la destrămarea sa“.

constă în capacitatea de a declara starea de excepție și rezidă în ultimă instanță într-un unic centru de putere[11] și afirma răspicat că teoria sa este incompatibilă cu teoria statului de drept a lui Locke, una dintre sursele de inspirație ale lui Rawls precum și a gândirii liberale clasice. Toate aceste teorii porneau de la constatări empirice istorice care sugerau, la o primă analiză, nesustenabilitatea unei societăți supusă unor divergențe prea accentuate.

Strategia lui Rawls este diferită. El nu pornește de la constrângerile actuale istorice empirice ca să încerce să găsească forma cea mai acceptabilă a unui compromis în privința unei concepții a dreptății instituționale, ci pornește de la explorarea limitelor obiective ale posibilităților teoretice și încearcă apoi să vadă ce am putea schimba în societate ca să ajungem cât mai aproape de acele limite. Tipul acesta de strategie diferă de strategiile pragmatice specifice construcțiilor instituționale din spațiul occidental. Ca o ilustrație a acestei diferențe, foarte relevantă și pentru contextul din România, voi aminti o referință anonimă[12] a unui membru al comisiei de dialog dintre Biserica Ortodoxă și cea Catolică, care a asistat peste 30 de ani la acest dialog în vederea unei viitoare posibile unificări.

Concluzia la care a ajuns acest teolog este că diferențele de abordare instituțională a canoanelor Bisericii nu rezidă în lipsa acordării unui rol central în construcția instituțională Scripturii și Tradiției, ci în faptul că în cazul catolicilor, urmând modelul

---

[11] Carl Schmitt, *Teologia Politică,* București, Editura Universal Dalsi, 1996.

[12] Din păcate, fiind o discuție privată, nu pot oferi o referință verificabilă, așa că recomand cititorilor să o accepte *cum grano salis*.

roman al dreptului civil, mai întâi Biserica se uită la starea de fapt a oamenilor și apoi construiește reguli adecvate pentru a organiza societatea conform cu Revelația, excluzând negocierile ulterioare, pe când în ortodoxie, Biserica pornește mai întâi de la Revelație, construiește un sistem de reguli ideale și apoi negociază inevitabilele încălcări generate de limitele reale ale posibilității oamenilor de a respecta regulile.

Din acest punct de vedere, teoria lui Rawls este realist utopică, în viziunea lui. Societatea se poate schimba și poate ajunge la o concepție comună aspra dreptății fără să fie subsumată unei singure doctrine cuprinzătoare (partea utopică), dar există limite ale schimbării (partea realistă) care ne obligă să explorăm aceste posibilități care țin de practica politică curentă.

În ceea ce privește raportul cu situația din România, modelul lui Rawls poate sluji la clarificarea unor distincții clare între unde vrem să ajungem și ce putem să facem în circumstanțele date. Încă de la întemeierea României moderne, a existat o anumită preferință pentru modelele autoritare, probabil generată de tendințele antimoderne de rezistență la progres, ceea ce a pus elitele politice într-o situație paradoxală în care au ajuns să promoveze modernitatea cu mijloace autoritare premoderne (este și situația Rusiei țariste care încerca să adopte instituții vag democratice utilizând presiunile regimului autoritar țarist). Situația actuală nu diferă prea mult, încercările de sincronizare cu sistemul instituțional generalizat specific globalizării au pus elitele politice actuale în situația de a impune instituții născute organic în culturi democratice

liberale unei populații care are o profundă neîncredere în instituțiile oficiale, fie ele democratice sau nu. Un proces de clarificare conceptuală – prin intermediul filosofiei politice – a ceea ce ne dorim împreună, ca bază a societății noastre, ar putea găsi soluții instituționale acceptabile atât pentru grupurile progresiste (mai înclinate către direcția utopică, schimbări rapide sincrone cu Occidentul), cât și pentru cele conservatoare (care privesc situația realist în sensul unei inerții instituționale și al unor specificități ireductibile autohtone care fac reformele inutile sau chiar periculoase).

Ideile fundamentale ale modelului Rawlsian

Dincolo de rolurile filosofiei politice, pe care le-am enumerat mai sus, pentru Rawls principalul scop al filosofiei politice actuale este să ofere o bază acceptabilă atât din punct de vedere filosofic, cât și moral, instituțiilor democratice și să rezolve astfel tensiunea dintre pretențiile de libertate și cele de egalitate prezente în orice construcție democratică liberală. Care este *modus operandi*, cum atingem acest scop? Primul pas este să ne uităm la cultura publică politică a societăților democratice, la tradițiile de interpretare a constituției și a legilor, la ideile care ar putea constitui o concepție politică a dreptății.

Societatea ca un sistem echitabil de cooperare socială

Ideea fundamentală a acestei concepții a dreptății este ideea societății înțeleasă ca sistem echitabil de cooperare socială în interiorul generațiilor și între generații. Alături de această idee fundamentală sunt două idei centrale, una legată de cetățenii

liber și egali, iar cealaltă legată de existența unei ordini generate de o concepție publică generală asupra dreptății. Ideea centrală a cooperării sociale este diferită de simpla activitate coordonată de o autoritate centrală. Este mai mult de atât, este orice activitate reglementată de proceduri publice recunoscute de toți cetățenii. Cu alte cuvinte, pentru Rawls ideea de cooperare socială nu se reduce doar la instituții și organizații ale autorității de stat, ci acoperă toate interacțiunile publice care se desfășoară în acord cu un set de reguli și proceduri recunoscute public. De aici rezultă că o concepție a dreptății la nivelul structurii de bază a societății va infuza toate instituțiile și procedurile publice din societate, nu doar cele aflate direct sub controlul statului. În cazul României, ideea că statul este constrâns să respecte niște principii, eventual impuse de UE, iar normele sociale și instituțiile non-statale se pot ghida după alte principii intră în contradicție cu acest înțeles al domeniului general de aplicabilitate al dreptății instituționale. O clarificare a înțelesului acestor principii în cele două situații este fundamentală asigurării unei bune funcționări a societății românești.

Conceptul de cooperare socială trebuie să includă și ideea unor termeni echitabili pe care fiecare participant îi poate accepta în mod rezonabil și, adaugă el, trebuie să îi accepte cu condiția ca toți ceilalți să facă la fel. Precum include și ideea avantajului reciproc de care se bucura fiecare participant. Rawls face o distincție între ceea ce este rațional și ceea ce este

rezonabil[13], criteriul ultim de acceptabilitate politică nefiind raționalul, ci rezonabilul. În funcție de context ceea ce este rațional, adică util din perspectivă individualistă, poate fi nerezonabil pentru că afectează interesele celorlalți, sau ceea ce este rezonabil, adică acceptabil părților, nu este rațional, în sensul în care fie nu poate fi susținut de o regulă universală, fie nu duce la maximizarea utilității părților[14]. Deși pornește, la începutul carierei sale academice[15], de la ideea că o concepție a dreptății trebuie să poată fi aleasă de o persoană rațională, la sfârșitul carierei, în *Liberalismul politic*[16], se rezumă la cerința de rezonabilitate care include corectitudinea termenilor cooperării și faptul că fiecare persoană împarte atât beneficiile, cât și sarcinile cooperării.

Acest aspect al rezonabilității concepției despre dreptate este deosebit de important în acomodarea unor persoane cu idei diferite în același cadru instituțional. Judecățile universale care ar tranșa disputa într-un sens sau în altul pot pune în pericol însăși presupoziția fundamentală a pluralismului, la fel cum urmărirea constantă doar a maximizării utilității proprii poate avea ca deznodământ imposibilitatea cooperării.

---

[13] Larry Krasnoff, „The reasonable and the rational”, în *The Cambridge Rawls Lexicon*, ed. David A. Reidy și Jon Mandle, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 692-697, https://doi.org/10.1017/CBO9781139026741.179.

[14] Rawls, *Justice as Fairness*, op. cit., p. 7.

[15] John Rawls, *O teorie a dreptății*, trad. Horia Târnovanu, Iași, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, 2011.

[16] John Rawls, *Liberalismul politic*, trad. Mihai Dudaș, Mihail Mate și Vasile Mitu, Timișoara, Editura Sedona, 1999.

La Rawls, cooperarea este abordată nu numai din perspectiva utilitaristă a teoriei alegerii raționale, ci și din perspectiva binelui comun.[17] De altfel, întregul său demers este de depășire a justificărilor utilitariste ale ordinii sociale.

Ideea unei societăți bine ordonate

Punctul ultim al investigației privind condițiile cooperării sociale este propunerea unei concepții a dreptății care să stea la baza unei societăți bine ordonate. O societate bine ordonată are două înțelesuri: în sens larg este o societate reglată efectiv de o concepție publică a dreptății oricare ar fi ea, iar în sens restrâns este o societate reglată de o concepție publică a dreptății care nu poate fi cuprinzătoare, în măsura în care acest lucru ar exclude pluralismul rezonabil și care respectă cerințele de egalitate și libertate ale cetățenilor unei democrații. O asemenea concepție pleacă de la ideea unei structuri de bază de care țin organizarea politică, separarea puterilor, formele de proprietate recunoscute legal, structura economică, precum și structura familiei. Structura de bază este fundamentul cooperării sociale dintre indivizi și asociații, iar o structură de bază dreaptă asigură un fundament drept societății. Concepția dreptății ca echitate este o concepție politică a dreptății și nu una generală și se referă mai întâi la acest nivel de bază. Pentru Rawls, problemele dreptății locale sau globale sunt probleme care trebuie tratate separat. Rolul unei concepții politice a dreptății

---

[17] Ovidiu Caraiani (ed.), *Dreptate sau moralitate? O introducere în filosofia politică a lui John Rawls*, București, Comunicare.ro, 2008, p. 104.

nu este de a rezolva chestiuni punctuale ale cooperării sociale, ci de a realiza o structură de gândire care să permită abordarea acestor probleme punctuale într-un mod echitabil și acceptabil ca rezonabil de către toți membrii societății.

Pentru a realiza acest rol este nevoie să specificăm felul în care gândim structura politică a unei societăți. Pentru Rawls, punctul de plecare nu este contingența istorică, ci un model care să fie justificat și convingător independent de accidentele istorice sau de structura de putere existentă la un anumit moment dat în societate sau în raport cu alte societăți. Principiile părților care stau la baza acestui model sunt stabilite prin analiză rațională. În acest sens ne interesează nu ce au agreat părțile, ci ceea ce ar agrea părțile dacă ar fi în situația în care s-ar elibera de contingențe. Aici Rawls folosește un model ipotetic în care părțile deliberează sub un văl al ignoranței fără să știe ce situație particulară au. Chiar dacă avem în vedere un model ipotetic, el este relevant deoarece reușește să clarifice condițiile de bază ale oricărui acord care pornește de la condiții de egalitate și libertate ale persoanelor care ar dori să reglementeze bazele unei societăți drepte. Dacă modelul este convingător, el va fi un reper pentru ajustarea stării reale a unui sistem funcțional în vederea îmbunătățirii stării sale în materie de dreptate, ceea ce este echivalent cu garantarea libertății și egalității persoanelor într-un mod stabil care asigură o cooperare socială echitabilă în cadrul unei societăți bine ordonate.

Ideea de justificare publică

Ideea de justificare publică este centrală funcționării oricărei societăți bine ordonate. Ea conține trei alte idei subsecvente: echilibrul reflectiv, consensul suprapus și rațiunea publică. Pentru a îndeplini cerințele justificării publice, o concepție politică a dreptății trebuie să satisfacă trei condiții:

1. Trebuie să privească doar un subiect specific, în acest caz structura de bază a societății și nu eventualele subgrupuri.
2. Acceptarea acestei doctrine nu presupune acceptarea unei anumite doctrine morale complete, ea se prezintă doar ca o doctrină rezonabilă în raport cu structura de bază.
3. O concepție politică a dreptății este formulată doar în termeni care implică valorile fundamentale ale culturii politice a unei societăți democratice. Este autoreferențială într-un anumit sens.

Într-o societate bine ordonată, reglementată de o concepție politică a dreptății recunoscută public, toată lumea acceptă aceleași principii ale dreptății. Aceasta este baza de pornire a oricărei justificări a unui raționament politic. Toată lumea cooperează politic și social în termeni care sunt considerați de toți ca fiind drepți. Acesta este sensul justificării publice.

Justificarea publică oferă o bază pentru soluționarea oricărui conflict cu cei cu care nu suntem de acord. Pentru a justifica judecățile noastre politice și a-i convinge pe alții cu ajutorul rațiunii publice este necesară existența unui consens cu privire la premisele de la care poate porni orice justificare rezonabilă.

Justificarea publică nu are ca obiect consensul total pe toate disputele politice, funcția sa practică este de a ține sub control neînțelegerile, mai ales în chestiunile cu potențial de a polariza societatea: structura guvernului și a instituțiilor statului, raporturile dintre puteri, egalitatea drepturilor și libertăților de care se bucură cetățenii și care trebuie respectate de stat. Pe scurt, este vorba de esența principiilor constituționale de care se leagă și ideea de rațiune publică, adică rațiunea care se apleacă asupra funcționării acelor aspecte ale societății care nu sunt reductibile nici la comunități formate în jurul unei doctrine comprehensive și nici la asociații voluntare.

Ideea echilibrului reflexiv

Se pornește de la două premise: cetățenii au capacitatea de a raționa atât teoretic, cât și practic, precum și un simț al dreptății. În mod normal, capacitatea intelectului de a reflecta asupra realității presupune reajustarea ipotezelor în raport cu rezultatele testării lor în realitate. La fel și în domeniul moral, simțul nostru moral este antrenat de raportarea noastră constantă la realitate. În domeniul politic, judecățile noastre ajung să fie consistente prin testarea lor în confruntarea argumentativă cu alte judecăți concurente, atât în forul interior, cât și în plan public. Capacitatea de a formula judecăți politice argumentate este esențială pentru a atinge un moment în care sunt luate în considerare toate concepțiile dreptății rezonabile și sunt evaluate argumentat una în raport cu cealaltă. Acest prag poate fi atins atât la nivel individual, când fiecare individ a evaluat pentru sine aceste concepții, cât și pe plan general, când

aceste concepții au fost evaluate în dezbateri publice și au fost justificate satisfăcător.

Odată atins nivelul general al acestui echilibru reflexiv, în care concepții politice concurente cu privire la dreptate au fost argumentate și dezbătute public pe scară largă, intervine consensul suprapus. O societate bine ordonată, realistă din punct de vedere istoric, este o societate care nu are un consens unic, ci mai degrabă o serie de acorduri parțiale cu privire la concepții politice diferite ale dreptății. Nici una nu este atotcuprinzătoare, dar sistemul funcționează datorită intercondiționalităților parțiale care asigură o țesătură conceptuală suficient de strânsă pentru a permite dezbaterea argumentată în spațiul politic fără a risca secesiunea. Cumva, fiecare cetățean al unei societăți bine ordonate aderă la două concepții ale dreptății, una generală ne-cuprinzătoare bazată pe echilibrul reflexiv general și una posibil cuprinzătoare bazată pe echilibrul reflexiv personal. Ca să fie posibilă această dualitate, o concepție politică a dreptății ca echitate care să stea la baza societății pluraliste democratice, este necesar să îndeplinească cele trei condiții de mai sus: să privească doar structura de bază a societății, să nu presupună acceptarea unei doctrine cuprinzătoare particulare și ideile sale să fie familiare și să provină din cultura politică publică.

Concluzii

Odată ajunși la condițiile de posibilitate ale unei concepții politice a dreptății ca echitate, care să stea la baza unei societăți bine ordonate, democratice și pluraliste, nu ne rămâne decât să încercăm să refacem raționamentul lui Rawls în cazul particular al României. Și vom începe în ordine inversă: putem extrage din ideile familiare culturii politice publice autohtone o serie de principii compatibile cu ideea unor cetățeni liberi si egali? Putem accepta ideea că nu este necesară o doctrină cuprinzătoare (fie ea religioasă, filosofică sau chiar politică) la care să aderăm ca să fie posibil traiul politic în comun? Putem accepta coexistența pașnică în societatea noastră politică a unor doctrine cuprinzătoare diferite și incompatibile? Putem ajunge la un consens minimal cu privire la principiile care ar trebui să guverneze doar structura de bază a societății?

Răspunsul la aceste întrebări nu este facil și e posibil să nu vină vreodată, dar dezbaterea în jurul acestor întrebări este o dezbatere fundamentală, care am credința că va da o șansă suplimentară societății noastre să devină o societate care decide ea însăși, în urma unui efort cognitiv și reflexiv, principiile fundamentale ale funcționării sale democratice.

Bibliografie

Ovidiu Caraiani (ed.), *Dreptate sau moralitate? O introducere în filosofia politică a lui John Rawls*, București, Comunicare.ro, 2008.

Julian Coman, „John Rawls: Can Liberalism's Great Philosopher Come to the West's Rescue Again?" *The Observer*, 20 decembrie 2020, sec. Inequality. https://www.theguardian.com/inequality/2020/dec/20/john-rawls-can-liberalisms-great-philosopher-come-to-the-wests-rescue-again.

David Bentley Hart, „Interview of the philosopher Dmitry Biryukov with the largest Orthodox theologian David Bentley Hart" *Фонд поддержки научных теологических исследований «Теоэстетика»* (blog), 15 iulie 2021. https://theoaesthetics.ru/david-bentley-hart-the-theologian-is-a-quiet-rioter.html.

Thomas Hobbes, *Leviathanul*, Traducere de Alexandru Anghel. Bucureşti, Editura Herald, 2017.

Larry Krasnoff, „The reasonable and the rational", în *The Cambridge Rawls Lexicon*, ediție de David A. Reidy și Jon Mandle, pp. 692-697, Cambridge, Cambridge University Press, 2014. https://doi.org/10.1017/CBO9781139026741.179.

George Ostrogorsky, „The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order", în *The Slavonic and East European Review* 35, nr. 84, 1956, pp. 1-14.

Richard B. Parker, „The jurisprudential uses of john Rawls", în *Nomos*, 20, 1979, pp. 269-295.

Horia-Roman Patapievici, *Politice*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.

Cristian Preda, *Modernitatea politică și românismul*, București, Editura Nemira, 1998.

John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Ediție de Erin I. Kelly, 2nd edition, Cambridge, Mass., Belknap Press, An Imprint of Harvard University Press, 2001.

———. *Liberalismul politic*. Traducere de Mihai Dudaş, Mihail Mate și Vasile Mitu, Timișoara, Editura Sedona, 1999.

———. *O teorie a dreptății*. Traducere de Horia Târnovanu, Iași, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, 2011.

Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Volumul 1: Eseuri filosofice*, București, Editura Univers, 1991.

Carl Schmitt, *Teologia Politică,* București, Editura Universal Dalsi, 1996.

Tradiție și modernizare în filosofia lui Mircea Florian

Mihaela GLIGOR
Institutul de Istorie „George Barițiu" Cluj-Napoca
Departamentul de Cercetări Socio-Umane

> Cultura românească s-a întocmit istoricește sub semnul *nesiguranței,* care e o stare ambivalentă, e o dispoziție cu două fețe: *dorul* și *teama,* e așadar o conviețuire de aspirație spre un viitor nebulos în făgăduielile sale și de fugă deznădăjduită din fața primejdiilor ascunse în ziua de mâine.
>
> (Mircea Florian, *Filosofia românească,* 1940)

Modest și retras, „un adevărat erudit" – astfel era descris de către colegii și studenții săi, cel mai adesea, Mircea Florian (1888-1960). „Nu era problemă filosofică asupra căreia să nu fie informat la zi și, când îl întrebai, să nu-ți indice bibliografia"[1].

Două au fost constantele vieții sale: munca de creație filosofică și munca la catedră, activități complementare ce i-au asigurat respectul și aprecierea atât din partea studenților și a colegilor de generație, cât și a pasionaților de filosofie

[1] Nicolae Bagdasar, „Mircea Florian", în *Opere. Portrete,* vol. II, ediție de Rodica Pandele și Gh. Vlăduțescu, Postfață și note de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 161.

românească ce l-au (re)descoperit și promovat așa cum se cuvine, mai ales în ultimii ani[2].

Scriind despre prima sa lună de studenție, octombrie 1925, Mircea Eliade își amintește că

> „Mircea Florian era pe atunci conferențiar la istoria filosofiei. [...] Era și bibliotecar la Biblioteca Fundației Regale și-l zăream [...], majestuos, citind tomuri vechi din *Revue philosophique*"[3].

Un alt fost student, Nicolae Bagdasar, își amintea că la cursuri, profesorul Mircea Florian

> „vorbea liber, fără notițe, bazându-se pe memoria lui care nu dădea greș. Își pregătea cu mare conștiinciozitate prelegerile. Aduna pentru o oră de curs atâta material cât pentru două ore și nu avea, deci, nevoie să recurgă la digresiuni ca să umple timpul.

---

[2] A se vedea, între altele, edițiile critice Mircea Florian îngrijite de Adrian Michiduță:
Mircea Florian, *Filosofia timpului nostru. Publicistică* (1909-1959), vol. I, ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius, 2005;
Mircea Florian, *Filosofia românească. Publicistică* (1915-1959), vol. II, ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius, 2005;
Mircea Florian, *Despre modestie. Publicistică* (1944-1947), vol. III, ediție critică, studiu introductiv, note și bibliografie de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius, 2020;
Mircea Florian, *Logica recesivității*, ediție critică, studiu introductiv, note și bibliografie de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius, 2006;
Mircea Florian, *De la Mythos la Logos. O introducere în filosofie*, ediție critică, studiu introductiv, note și bibliografie de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius, 2013.

[3] Mircea Eliade, *Memorii* (1907-1960), Ediția a II-a revăzută și indice de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1997, p. 106.

Prelegerile lui nu erau captivante, erau, în schimb, foarte substanțiale și instructive”[4].

Aceeași opinie este împărtășită și de Ion Zamfirescu:

„Nu aș putea spune că lecțiile lui Mircea Florian dezlănțuiau în noi reacții spontane de încântare. Erau lecții grele; lecții încărcate de glosări teoretice și cufundări în cazuistică”[5].

Perioada cuprinsă între 1941-1947 a reprezentat apogeul unei cariere universitare de excepție. În acest interval, Mircea Florian a ținut, la Universitatea din București, mai multe cursuri, între care un curs de logică, unul de filosofie generală, unul de istorie a filosofiei moderne și un curs de filosofia renașterii. Toate acestea au impresionat

„prin cunoașterea nemijlocită și aprofundată a izvoarelor, prin bogăția documentării, prin vastul lor orizont cultural, prin impecabila logică internă a expunerii, prin minuțiozitatea, uneori copleșitoare, cu care erau investigate cele mai fine nuanțe ale construcțiilor filosofice, prin eleganța expunerii”[6].

Dincolo de cariera la catedră, Mircea Florian s-a impus în epocă (și, de altfel, în istoria filosofiei românești) ca un gânditor original, modern, ancorat în cotidian și în națiunea căreia i-a

---

[4] Nicolae Bagdasar, „Mircea Florian”, în *Opere. Portrete*, op. cit., pp. 160-161.
[5] Ion Zamfirescu, „Mircea Florian”, în *Întâlniri cu oameni, întâlniri cu viața*, București, Editura Eminescu, 1990, pp. 74-75.
[6] Ion Banu, *Istoriologia filosofiei. Studii*, București, Editura Academiei Române, 1993, p. 414.

aparținut, însă deschis la tot ce era nou și fascinant, din punct de vedere intelectual, în filosofia europeană a vremii sale.

> „Un gânditor nu se poate socoti ca plutind peste naţiune, atâta vreme cât filosofează. Cultura filosofică aparţine de fapt unei naţiuni"[7].

În încercarea de a surprinde începuturile modernității în filosofia lui Mircea Florian (și, implicit, în filosofia românească în secolul XX) pornim de la filosofia recesivității dezvoltată de gânditorul român și discutăm, pentru început, despre relaţia dintre filosofie şi naţiune, pe de o parte, şi relaţia dintre filosofia românească şi filosofia universală, pe de altă parte. În ambele cazuri, raportul de recesivitate indică o dualitate. Filosofia înseamnă infinit, generalitate, totalitate, iar naţiunea exprimă esenţa, realul, individualul. Vom observa că termenul dominant este filosofia, iar naţiunea este recesivitatea.

Mircea Florian a accentuat starea filosofiei româneşti printr-o serie de reguli de conduită filosofică, afirmându-i astfel autonomia faţă de alte domenii ale spiritului şi recunoscându-i existenţa într-un context naţional.

Când Mircea Florian a publicat *Îndrumare în filosofie*[8], Nae Ionescu i-a făcut o recenzie laudativă:

---

[7] Mircea Florian, „Sensul unei filosofii româneşti", în *Reconstrucţie filosofică*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943/1944, p. 227.

[8] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie,* Bucureşti, Editura Fundaţiei I. V. Socec, s.a. [1922]; reeditare: ed. îngrijită, note, postfaţă de Nicolae Gogoneaţă si Ioan C. Ivanciu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992; reeditare: Bucureşti, Editura Garamond, 2001.

> „Cartea dovedeşte [...] solide cunoştinţe de istoria filosofiei, un vioi dar al scrisului şi o frumoasă încredere în sine"[9].

Ce n-a menționat Nae Ionescu e că *Îndrumare în filosofie* a fost prima istorie a filosofiei universale din cultura română. Volumul lui Mircea Florian abordează concepţii filosofice diverse, de la cele ale milesienilor, până la pragmatismul englez şi american al începutului de secol XX, alături de o bună introducere în filosofia indiană. În argumentarea sa, Mircea Florian pleacă de la ideea că practicarea filosofiei se poate realiza prin asumarea istoriei ei, iar materialul de reflecţie al filosofiei este chiar istoria gândirii filosofice. Orice problemă filosofică se rezolvă, conceptual şi/sau metodologic, doar în interiorul istoriei filosofiei înseşi. Cu alte cuvinte, filosofia își este suficientă sieși pentru a exista. Astfel, el era de părere că:

> „Pe scurt, stă în chiar natura obiectului filosofiei de a se schimba, aşa că *filosofia* este însăşi *istoria filosofiei*. Dar oare istoria filosofiei ne dezvăluie o ordine progresivă, un fir conducător? Nu ne înşelăm dacă răspundem da!"[10]

Contribuția remarcabilă a lui Mircea Florian la cultura română, în ultimă instanță, constă într-o reformare a gândirii filosofice în ansamblul ei. Iar aceasta se poate face doar printr-o lectură ontologică adecvată a cunoaşterii, ce trece dincolo de *dat*, de faptul în sine. Florian a predat elemente ale *filosofiei*

---

[9] Nae Ionescu, „Mircea Florian. Îndrumare în filosofie", în *Ideea europeană*, Anul IV, nr. 117, 22-29 aprilie 1923, p. 4.

[10] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, ediție îngrijită, note, postfaţă de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992, p. 17.

datului ca răspuns la întrebările filosofice ce frământau, în acea vreme, conştiinţa europeană:

> „O problemă imperioasă în filosofia contemporană e lămurirea raportului între dat şi gândire. Are gândirea facultatea de a depăşi datul, de a-l transfigura, de a-i adăugi elemente străine lui, dar proprii gândirii? Sau dimpotrivă, gândirea este doar determinarea, explicitarea, actualizarea unui dat individual sau mai puţin general printr-un *dat* mai general, aşadar, un proces imanent datului? Căci, pare-se, nimeni nu poate determina un dat prin nedat, ci totdeauna numai un dat prin alt dat. Nici o forţă nu poate scoate gândirea din sfera datului. [...] O gândire peste dat şi fără el, o gândire ce se desfăşoară în *nedat*, este un non-sens“[11].

De altfel, „a face din filosofie obiectul de sine stătător al unei cercetări istorico-sistematice“ era, în 1943, când a adunat într-un volum mare parte din articolele publicate între 1923-1938[12], scopul principal al muncii lui Mircea Florian. Iar actul autentic de gândire filosofică era un scop înspre care filosofia românească a vremii tindea.

> „Critica filosofiei este ea însăşi o filosofie, care pretinde a avea o valoare de adevăr, independentă de contingenţele istorice. Negarea absolută a filosofiei este lipsită de sens: filosofia e un cuvânt care nu va dispărea niciodată din câmpul culturii. Filosofia este o funcţie teoretică imanentă oricărei culturi. Filosofia nu poate fi negată decât tot prin filosofie sau, mai corect,

---

[11] Mircea Florian, „Problema datului“, în *Reconstrucţie filosofică*, op. cit., p. 89.

[12] Mircea Florian, *Reconstrucţie filosofică*, op. cit., Prefață, pp. IV-V. Volumul conține, în fapt, și texte scrise în 1940, precum admirabila pledoarie pentru filosofia românească, pp. 243-254.

> o *anumită* filosofie este respinsă de alta. Istoriceşte puteam avea nesocotirea, desconsiderarea de fapt a filosofiei – presupunând că aceasta ar fi cu putinţă – nu însă o repudiere justificată a filosofiei îndeobşte”[13].

Filosofarea, văzută ca act survenit din nevoi interioare, ar trebui să se substituie actului metodic de gândire filosofică. Ori această idee lasă în suspensie tocmai dorinţa noastră de a determina ceea ce este real şi ce nu:

> „dacă metafizica este doar o *nevoie subiectivă*, nu putem tolera ca o asemenea trebuinţă sentimentală să decidă ceea ce e real sau nu”[14].

Mircea Florian a practicat mai ales stilul ştiinţific. De pildă, succesiunea de articole adunate în *Reconstrucţie filosofică* este ilustrativă pentru modul în care Florian practică filosofia, plecând de la „vederea din afară”. Întregul volum depune mărturie că Mircea Florian era un desăvârşit cunoscător al dezbaterilor istorice şi contemporane privind conceptul de *experienţă* şi, pe de altă parte, că angajamentul său filosofic faţă de sensul *obiectivist* al experienţei era total:

> „Filosofia are ca punct de plecare *experienţa*, respectul faptului. Nu fiindcă aşa doreşte cineva, ci fiindcă nu poate avea altul. Acest punct iniţial e dar necesar şi de neocolit. [...] Felul de a înţelege experienţa explică şi felul de orientare în filosofie. Câte înţelesuri ale experienţei,

---

[13] Mircea Florian, „Filosofia ca disciplină teoretică”, în *Reconstrucţie filosofică*, op. cit., p. 55.
[14] *Ibidem*, p. 57.

tot atâtea filosofii [...]. Toate marile controverse ale filosofiei apusene decurg din chipurile felurite de a înţelege experienţa"[15].

După instituirea experienţei ca un criteriu esenţial de evaluare şi tipologizare a tuturor orientărilor filosofice, Florian îşi propune să ofere o perspectivă de înţelegere a diversităţii filosofiei contemporane şi, deopotrivă, a propriilor sale opţiuni:

„În ce chip experienţa stă făţiş sau într-ascuns la temelia marilor dispute [...]? Care e problema cardinală a filosofiei, aşa cum e impusă de experienţă? Care e în experienţă latura ce explică şi chiar scuză iluzia că putem sări peste experienţă, că aceasta e singura opreliște a avântului spiritual? Nu cumva gândirea occidentală a trăit şi continuă a trăi dintr-o falsă interpretare a experienţei [...]"[16].

Munca lui Mircea Florian a continuat și între anii 1950-1960, „în condiții grele de viață, [...] muncind zi de zi până la istovire", până aproape de „moartea sa fulgerătoare, în octombrie 1960", după cum mărturisește fiica acestuia în „Cuvântul preliminar" la volumul *Recesivitatea*[17]. Lucrarea – între cele mai bune și mai originale lucrări de filosofie, considerată adesea un moment decisiv în istoria filosofiei românești – reprezintă sinteza gândirii sale filosofice:

---

[15] Mircea Florian, „Pentru a înţelege filosofia contemporană", în *Reconstrucţie filosofică*, op. cit., pp. 173-174.
[16] *Ibidem*, p. 175.
[17] Anca Florian-Neagu, „Cuvânt preliminar", în Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, text integral, Ediție îngrijită, postfață și note de Nicolae Gogoneață, București, Editura Fundației PRO, 2003, p. 7.

„În această sinteză a gândirii sale, Mircea Florian definește mai întâi *obiectul filosofiei ca disciplină fundamentală* – ce succede metafizicii – , propune apoi *un principiu nou, cel al raporturilor recesive, care dezvăluie structurile profunde ale existenței și gândirii,* principiu ce ordonează și categoriile filosofice, iar în cea mai mare parte a cărții face *o amplă expunere analitică a structurilor recesive,* aducând numeroase argumente din istoria filosofiei și din științele fundamentale în sprijinul concepției sale, oferind în acest fel și *o versiune a filosofiei ca disciplină fundamentală,* așa cum o înțelege el“[18].

Recesivitatea este o lucrare de referință a filosofiei românești și arată, cât se poate de clar, că la Mircea Florian tradiția și modernizarea au conlucrat excelent. Și în această lucrare, Mircea Florian propune „metoda dedomenologică“, aceea a prevalenței datului, a obiectelor, a experienței, luată în integralitatea ei. El a redefinit, din perspectiva conceptului de recesivitate, categorii filosofice importante, între care și cele de *existenţă*, *esenţă*, *substanţă*, *spaţiu* şi *timp*.

De altfel, relaţia existentă în câmpul cunoaşterii între filosofie şi ştiinţă este atent explicată de Florian într-o altă lucrare, *Filosofie generală*[19], unde filosoful încearcă să definească filosofia într-un mod care să o apropie de exigenţele cunoaşterii ştiinţifice. Astfel, filosofia este înţeleasă ca o „ştiinţă de tendinţă, de năzuinţă, nu

[18] Nicolae Gogoneață, „Postfață“ la Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, op. cit., p. 546.
[19] Mircea Florian, *Filosofie generală. Metafizică şi epistemologie*, ediţie îngrijită de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, Bucureşti, Editura Garamond, 1995.

de fapt", și ea caută un „punct arhimedic, nemijlocit valabil, evident prin sine, aproblematic şi adogmatic"[20].

Îndoiala, concept atât de familiar filosofiei, este pusă de Mircea Florian în aceste cuvinte:

> „Mă pot îndoi de Existenţa perfectă, eternă, absolută şi infinită, însă nu mă pot îndoi decât verbal de aceasta. Existenţa este totuşi dată, din moment ce vorbesc despre ea. Mă pot îndoi că eul este un conţinător de conştiinţă, dar nu mă pot îndoi că eul, conţinător de conştiinţă, îmi este dat"[21].

Iar scopul filosofiei este descris de Mircea Florian, într-o altă lucrare filosofică importantă, în aceste cuvinte:

> „În loc să poruncească ştiinţelor, filosofia se mulţumeşte a mijloci cinstit între ele, a îmblânzi asperităţile, a armoniza eforturile, în fine, *a arunca punţi peste abisuri*. Filosofia devine oarecum un *loc de conversaţie*, cum sunt anumite săli din marile hoteluri şi cazinouri"[22].

Opera lui Florian este astăzi, poate mai mult ca oricând înainte, citită și predată. Motivul este unul simplu: preocuparea constantă a filosofului pentru conturarea unui sistem filosofic original, care să înscrie filosofia românească în universalitate.

> „O lectură sistematică a operei lui Mircea Florian duce la concluzia că acesta a fost preocupat pe tot parcursul vieţii sale de

---

[20] *Ibidem*, p. 58 și p. 65.
[21] *Ibidem*, p. 72.
[22] Mircea Florian, *Experienţa ca principiu de reconstrucţie filosofică*, Bucureşti, Editura 100+1 Gramar, 2002, p. 22.

> conturarea unui proiect filosofic original [...]. Dacă în anii ’20 ai secolului trecut Florian începea prin a enunţa imposibilitatea teoretică a metafizicii inductive, ulterior, prin definirea conceptului de experienţă deschisă şi a conceptului datului, va reveni asupra problemei relaţiei dintre experienţă şi metafizică şi va considera că metoda dedomenologică, bazată pe acceptarea prevalenţei datului, este un demers autentic de filosofare. În cele din urmă [...] experienţa şi gândirea vor fi identificate drept un cuplu recesiv”[23].

Este important să menționăm că la Mircea Florian, „sinteza nu e opera logicii; e opera realității”[24]. Realitatea este cea care modelează viața și, prin urmare, tot ce ține de filosofie, cultură și știință. Mircea Florian a fost un autentic filosof raționalist. Filosofia sa a pornit, mereu, de la *dat*[25] – ontologia realistă fiind, de altfel, una din preocupările sale de bază.

> „Joacă filosofia românească un rost în filosofia datului recesiv? [...] Apariţia lucrării *Recesivitatea ca structură a lumii* a repoziţionat conştiinţa filosofică românească, cel puţin în privinţa evaluării locului operei lui Mircea Florian în orizontul filosofiei româneşti şi a înregistrării sporului „teoretic” produs de filosofia datului recesiv”[26].

---

[23] Constantin Stoenescu, „Recesivitate şi experienţă. Proiectul unei metafizici inductive la Mircea Florian”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. VI, Coordonator: Viorel Cernica, Ediţie îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 98.

[24] Mircea Florian, *Experienţa ca principiu de reconstrucţie filosofică*, op. cit., p. 108.

[25] Vezi excelentul material despre „teoria datului recesiv”, semnat de Viorel Cernica, „Forma filosofică a teoriei datului recesiv”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. VI, op. cit., pp. 11-38.

[26] *Ibidem*, pp. 36-37.

Obiectul filosofiei sale a fost realul și naționalul. Pornind de aici, Mircea Florian a elaborat studii remarcabile, ce au înscris filosofia românească în universalitate. Cu toate acestea, după cum remarcă un alt exeget al operei lui Florian,

> „Cercetarea gândirii lui Mircea Florian cu mijloace profesionalizate este [...] abia la început"[27].

Rămâne ca noi, generațiile de astăzi și cele viitoare, să îl re-descoperim și să îi înțelegem filosofia; să învățăm din cele scrise de el și să fim mândri de orizontul conceptual pe care Mircea Florian și alți colegi de generație l-au deschis pentru filosofia românească, înspre modernitate și universalitate, și să apreciem în mod special că au făcut acest efort intelectual într-o epocă frământată de tensiuni sociale fără precedent, în care națiunea română abia își găsea fundamentul pe care să construiască.

Și, poate cel mai important, este să acceptăm că

> „Filosofia e un cuvânt care nu va dispărea niciodată din câmpul culturii. Filosofia este o funcție teoretică imanentă oricărei culturi. Filosofia nu poate fi negată decât tot prin filosofie"[28].

Cu alte cuvinte, filosofia românească a secolului XX, în care se împletește tradiția și modernizarea, este foarte importantă.

---

[27] Constantin Aslam, „Mircea Florian în contextul filosofiei interbelice", în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. VI, op. cit., pp. 70-97.

[28] Mircea Florian, „Filosofia ca disciplină teoretică", în *Reconstrucție filosofică*, op. cit., p. 55.

Bibliografie

Nicolae Bagdasar, *Opere. Portrete*, vol. II, ediție de Rodica Pandele și Gh. Vlăduțescu, Postfață și note de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Academiei Române, 2006.

Ion Banu, *Istoriologia filosofiei. Studii*, București, Editura Academiei Române, 1993.

Viorel Cernica (Coordonator), *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. VI, Ediţie îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2010.

Mircea Eliade, *Memorii* (1907-1960), Ediția a II-a revăzută și indice de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1997.

Mircea Florian, *Reconstrucţie filosofică*, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1943/1944.

Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, ediție îngrijită, note, postfaţă de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992.

Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, text integral, Ediție îngrijită, postfață și note de Nicolae Gogoneață, București, Editura Fundației PRO, 2003.

Mircea Florian, *Filosofie generală. Metafizică şi epistemologie*, ediţie îngrijită de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, Bucureşti, Editura Garamond, 1995.

Mircea Florian, *Experienţa ca principiu de reconstrucţie filosofică*, Bucureşti, Editura 100+1 Gramar, 2002.

Ion Zamfirescu, *Întâlniri cu oameni, întâlniri cu viața*, București, Editura Eminescu, 1990.

Filosofia dialogului a lui Mihai Șora și posibilitatea structurării unui model de practică filosofică

Claudiu Marius MESAROȘ
Universitatea de Vest din Timișoara

O societate victimizată

Criza generală a domeniilor umaniste în societatea contemporană ilustrează, de fapt, o criză mult mai profundă, lipsa acută de educație umanistă a întregii societăți: trăim într-o lume în care gândirea activă, răbdarea cititului, ludicul, răgazul, curiozitatea, pauza, reflecția, întrebarea, indeterminarea, ambiția, generozitatea, stilul, nu mai au sens practic. Această *criză de statut* reduce omul la puterea intrinsecă de a supraviețui.

Filosoful american Lou Marinoff crede în nevoia unei asistări radicale a societății prin reactualizarea rolului practic al filosofiei, precum în antichitate, prin intermediul unor instrumente specifice de intervenție socială și mai ales în vederea eliminării falselor probleme și falselor simptome cu care societatea contemporană needucată se auto-identifică în mod ipocrit. Pe modelul dependentului de heroină s-a născut dependentul de

„televiziune; însă atunci când psihologii lasă la o parte ghilimelele, fie din ignoranță, fie din neglijență, imaginându-și că

> diagnostichează «boala» dependenței de televiziune, avem de-a face în mod clar cu [...] proasta folosire a limbajului: ei *reifică entități* care nu au nicio existență în realitatea extramentală, elaborează structuri sociale și profesionale care au pretenția de a diagnostica, cerceta și trata stări inexistente. Cea mai sigură și rapidă cale de eliminare a bolilor fictive este predarea gândirii critice"[1].

pentru a veni în ajutorul culturii contemporane superficiale și auto-victimizante și a o ajuta să nu se mai refugieze în descrieri încărcate emoțional și politic. Singura cale de salvare a acestui organism dezorientat o reprezintă răspândirea cu orice preț a practicilor filosofice: a oferi filosofia direct către mase, către consumatori, către angajații de rând, către familii, grupuri, indivizi, etc. Prin **consilierea filosofică** putem depăși efectele alienante ale omului redus la automatisme comode și reveni la filosofia pieței, la stadiul originar al actului gândirii de sine.

În aceste condiții, filosofii practicieni au misiunea de a oferi exemple vii de ființe autodeterminate care să-și poată ajuta semenii, fie ei indivizi, grupuri sau organizații[2]. Filosoful român Mircea Dumitru atrăgea atenția asupra faptului că *dimensiunea morală a educației prin umanioare* și *dimensiunea teoretic-speculativă a studiului adevărurilor acestor științe* nu pot fi substituite de o cultură centrată exclusiv pe valorile pozitiviste sau pe acelea ale unor deconstructivisme postmoderne care transformă orice ține de spiritualitate în ficțiuni, fantezii,

---

[1] Lou Marinoff, *Philosophical Practice*, San Diego, Academic Press, 2002, p. 7.
[2] *Ibidem*, p. 16.

narațiuni sau ideologii politice[3]. Astfel, soluția care trebuie să se sincronizeze cu idealul cosmopolitismului specific timpului nostru este, spune Kemp, filosoful, cetățeanul care practică *filosofarea ca formare de sine*[4]. Această re-acomodare a filosofiei cu cetățeanul a reprezentat, teoretic, încă de la mijlocul secolului al douăzecilea, o achiziție istoriografică pe care o datorăm istoricului francez al filosofiei Pierre Hadot. Acesta insista, în mai multe lucrări, că sensul originar și corect al filosofiei nu este cel de preocupare pentru înțelegerea unor teorii, ci, în mod propriu, acela de învățare și însușire a unor îndeletniciri practice, cotidiene, capabile să transforme filosoful într-un adept al unui *mod de viață* prin practicarea continuă a unor *exerciții spirituale*. Inspirându-se din stilul dialogului socratic, din manualele stoice și epicureice, Hadot sublinia faptul că învăţătura filosofică antică „nu comunică o ştiinţă de-a gata", ea este menită în primul şi în primul rând

> „a forma un meşteşug de a purta discuţii şi o deprindere de a vorbi, care vor permite discipolului să se orienteze în gândire, în viaţa cetăţii sau în lume"[5].

---

[3] Mircea Dumitru, „Sfârșitul umanioarelor? De ce mai avem încă nevoie de educație umanistă în universități?" în Claudiu Mesaroș (ed.), *Filosofia în universitatea contemporană*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2017, pp. 13-26.

[4] Peter Kemp, „La formation philosophique à l'ère de la mondialisation", în Jean Ferrari, Pierre Guenancia (ed.), *À l'école des philosophes. Regards multiples sur l'enseignement de l'histoire de la philosophie*, Centre Georges Chevrier, 2009, p. 14.

[5] Pierre Hadot, *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 209 (traducere de Constantin Jinga pentru ediția românească).

După Hadot, a trăi filosofic înseamnă a practica activități corporale și mentale, îmbunătățite permanent, având scopul de a reuși aplicarea preceptelor în viața cotidiană. Exercițiile acestea, practicate intens în școlile stoice și epicureice, presupun o transformare a persoanei. În acest sens, filosofia, după Epictet sau Marc Aureliu, este în același timp o acțiune socială și comunitară[6].

Consilierea filosofică mai poate fi direcționată, în modul său mai complex, spre examinarea doctrinelor care alcătuiesc fundamentul convingerilor și punctelor de vedere ale unei persoane, a doctrinelor pe care persoana respectivă le respectă, le interiorizează sau le admiră, dar numai ca adjuvant al practicilor enumerate. Utilizând cunoștințe semnificative de metodologie filosofică, facilitatorii sau consilierii filosofi acționează asupra gândirii clientului într-un mod ce **se poate numit strict filosofic,** deoarece are în vedere conceptele importante pe baza cărora se desfășoară gândirea lui: probleme, dificultăți de gândire, principii de acțiune, presupoziții ascunse, cadre de gândire, perspective asupra lumii, convingeri etc. Adresând întrebări, consilierul filosof evidențiază deficiențele de gândire (contradicții, inconsistențe, incompletitudine etc.), determinând vizitatorul să conștientizeze pe baza propriului efort de gândire, ghidat, problemele în cauză.

Pe scurt, problemele pe care le țintește consilierea filosofică aparțin exclusiv filosofiei, nu pot fi soluționate pe nicio cale

---

[6] Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008.

clinică sau psihologică; ele sunt probleme etice, axiologice, probleme de înțelegere și alegere de sens, dileme teleologice, dileme morale, dificultăți de soluționare a conflictelor, dificultăți de acceptare a schimbării, probleme de identitate, împlinire personală, ambiguități și situații de nedreptate, adversitate și multe altele de acest fel. Persoanele care au nevoie de consiliere pentru soluționarea acestor tipuri de probleme nu sunt nici bolnave, nici instabile emoțional, nici cu dizabilități, nici cu disfuncționalități sociale[7].

Acesta este modul în care putem înțelege cerința Marthei Nussbaum[8] de a muta accentul de pe formarea profesională a tinerilor pe o educație de tip socratic ce presupune arta argumentării, gândirea critică, atenția la alteritate.

Dialogul socratic la lucru

După descrierea lui Morten Fastvold[9], dialogul socratic în consilierea filosofică presupune intervenția unui consilier care ghidează cu ajutorul întrebărilor de tip socratic, fără să dea sfaturi sau direcții ci doar solicitând răspunsuri cât se poate de simple din partea intervievatului. Pentru ca întrebările să fie cu adevărat utile în arta consilierii filosofice ele trebuie să se rezume la a provoca gândirea partenerului de dialog, evitând

---

[7] Lou Marinoff, op. cit., p. 85.
[8] Martha Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?*, The Public Square Book Series, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2010.
[9] Morten Fastvold, „The Art of Questioning”, în Michael Noah Weiss (ed.), *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, Wien, Lit Verlag, 2015, pp. 11-18.

apelul la informații sau la contrafactuali. De fapt, după schema filosofului australian Phil Cam[10], am putea stabili patru tipuri de întrebări: 1) întrebări „examinează textul!”, care invită interlocutorul să răspundă oferind cu precizie o informație ce poate verificată în surse aflate la îndemână, chiar un text literar utilizat ca bază de discuție (de pildă: „Ce spune Hamlet atunci când ține în mână un craniu?”); 2) întrebări de tip „întreabă un expert”, adică întrebări empirice al căror răspuns poate fi căutat („Cine a inventat becul?, etc”); 3) întrebări de tip „Imaginează-ți!” care fac apel la fantezia interlocutorului, aici intrând și contrafactualii; 4) Întrebări de tipul: „Gândește!” – cele cu adevărat filosofice care, deși permit un spectru larg de răspunsuri (deci nu sunt închise precum primele două tipuri) obligă totuși interlocutorul să inițieze acele dialog cu sine însuși.

Pe de altă parte, dialogul socratic presupune constituirea unei relații speciale cu interlocutorul, ceva ce poartă numele „comunitate socratică de admirație”[11] în cadrul căreia se urmărește obținerea unei stări comune de admirație. Desigur că celelalte tehnici socratice ca ironia sau analogia nu sunt excluse pe traseu. Comunitatea de admirație este însă esențială pentru ca interlocutorul să poată fi adus („convertit”, cum prefera sa spună Hadot) la o stare propice interogației filosofice. Este exact ceea ce i se întâmplă lui Menon, personajul-cheie din dialogul platonician omonim: „vrăjirea” sau „amețirea” pe care el acuză că i-ar fi produs-o Socrate este de fapt o strategică

[10] Apud Fastvold, p. 12.
[11] Finn Thorbjorn Hansen, „The Call and Practices of Wonder. How to evoke a Socratic Community”, în Michael Noah Weiss (ed.), op. cit., pp. 216-244.

împingere a sa către un interval al mirării, al admirației și al întrebării oneste despre propriile limite. Intrarea în scenă a sclavului (ca un alter-ego al lui Menon însuși, obosit și incapabil să mai găsească resurse dialectice din domeniul aparenței). A fi, deci, amețit de uimire, scos din uz, acesta este primul pas pe care consilierul filosof l-ar urmări prin folosirea dialogului socratic. Mihai Șora folosește dialogul (mai puțin în prima sa carte, *Despre dialogul interior* – care funcționează însă ca o punere a problemei, o *prolegomenă* pentru cele de după 1970) și, în cadrul lui, în mod frecvent, mirarea.

Ne propunem, în continuarea acestor observații, să analizăm posibilitatea asumării unui model de dialog pentru consilierea filosofică întemeiat pe structura conceptului de mod existențial interogativ, așa cum este el prezentat prima oară de către Mihai Șora în volumul *Despre dialogul interior*, mai ales secțiunea primă. Modelul dialogului Șora se va desfășura ca un act voluntar, interior, consecvent și perseverent, asistat de un consilier care nu intervine asupra întrebărilor ca și *quod* ci asupra perseverenței în sine și mai ales asupra îngrijirii a ceea ce Șora numește caracterul vizionar al dialogului interior. Voi încerca deci o sinteză a primei părți din *Dialogul interior* sub rezerva că selecția poate părea uneori deformatoare dar desigur asumată din perspectiva unei discuții detașate. În fond, încercarea de față dorește tocmai să instrumentalizeze, să transforme textul lui Șora într-o resursă de lucru a consilierilor filosofi.

Omul ca ens, *rodire*

Eseul lui Mihai Șora se deschide cu câteva pagini dedicate omului *sub specie entis,* veche discuție tomistă asupra statutului paradoxal al insului uman: nu e o specie, dar ființează cumva *ca* o specie, nu se manifestă ca esență și nici conform esenței sale specifice, dar tinde să se desăvârșească pe sine într-un mod particular și totuși universalizant. Modul predicabilității sale, în termenii teoriei aristotelice despre categorii, este *paronimia,* un „grammaticus", cum deschide Stagiritul discuția: omul este subiectul numit paronimic pe baza unei stări a sufletului care nu este însă subzistentă *per se* ci *per alliud,* fiind un *esse in subiecto.* Omul se află, oarecum, în relație semantică accidentală cu sine însuși.

Cum spune Mihai Șora, omul acesta nu creează ci rodește[12], adică participă la eternitate după modelul aristotelic al vegetalului: *după putință* (*dynamis*)[13]; astfel, dacă plantele, în biologia aristotelică, participă la specia lor prin perpetuare, aceasta fiind cea mai naturală funcție a viului și echivalează cu o participare la divin (este scop al viului), la fel și omul lui Șora participă la divin „după putință": pentru el, rodirea este măsura puterii participării la divin. Omul nu purcede, precum plantele și în general natura, la o înflorire lineară și impetuoasă,

---

[12] Mihai Șora, *Despre dialogul interior*, București, Humanitas, 1995, p. 15. În continuare voi indica doar paginile între paranteze.

[13] Aristotel, *Despre suflet*, 415b5-9 : „Persistența nu este a lor, ci este ca și cum ar fi a lor, adică ele nu sunt unul în sens individual, ci unul ca specie". Cf. Aristotel, *Despre suflet*, trad. A. Baumgarten, București, Univers Enciclopedic, 2013.

devenirea sa ca ființă spirituală fiind mai degrabă exprimată ca rodire, însă o rodire cu obstacole interioare, doar interioare.

Mecanicul și spontanul, ce caracterizează natura, susțin o devenire automată și lipsită de responsabilitate dar și de autonomie; în acest sens, natura pură funcționează ca un sistem de mișcări angrenate într-un sistem unitar și legat cauzal. Devenirea spirituală a omului, pe de altă parte, este o rodire liberă, opusă conceptului stoic *vivere secundum natura;* înțeleptul vizat de filosoful Mihai Șora fiind cel care luptă cu obstacolele dinlăuntrul său (p. 16), cu acea perspicacitate și dăruire pe care, în mod paradoxal, sfântul și vegetalul nu le cunosc. Grația și dezinvoltura atingerii scopului, participării la eternitate, a plantelor și sfinților, pare a fi lucrul cel mai simplu din lume, căci sfinții și plantele participă la eternitate fără conștiința unui efort. Planta și sfântul, susține Mihai Șora, sunt singurele capabile de realizare spirituală sau participare la eternitate în modul simplu, modest și spontan, ce caracterizează eternitatea însăși.

Căderea ca diferență specifică a omului

Spre deosebire de plante și sfinți, omul comun se află într-o continuă decădere din care trebuie să se extragă prin intermediul unui efort îndelung, dizgrațios, dificil. Omul este determinat de cădere, ceea ce presupune că efortul său spre desăvârșire este anevoios și exclude spontaneitatea sau grația. Frumosul și grația aparțin naturii și suprafirescului (plante și sfinți), adică acelor registre a căror cauză internă de mișcare nu este auto-contradictorie sau alterată. Omul pare a aparține unui

registru caracterizat de indeterminare, într-un fel, sau mai degrabă de determinări contradictorii. Astfel, noi trebuie să vizăm *rectitudinea* în detrimentul *grației*, ceea ce este echivalent cu a spune că rectitudinea și grația sunt indiciile unor regnuri diferite și nu pot fi conciliate imediat. Cu alte cuvinte, putem avea parte ori de una, ori de cealaltă: nu poți fi drept în mod grațios (sau, poate, mai bine spus: lupta internă pentru obținerea rectitudinii ne îndepărtează de grație) și nici nu se poate ca grația, acel firesc al naturii și sfinților, să fie condiționată de obținerea rectitudinii (iarăși, mai bine spus: natura și sfinții au grație și în mod spontan rectitudine). Omul câștigă ființa, nu o are în mod spontan (grațios) și tocmai în aceasta beneficiul lui: rodul lui este câștigat prin luptă (p. 47), o luptă constantă și fără odihnă.

Veghea constantă

Această luptă constantă și neodihnită este similară cu o stare de veghe permanentă, ceea ce, în mod paronimic, echivalează ființa umană cu *starea de veghe*: umanitatea este un *a fi ca veghe*. Metafora preferată a lui Mihai Șora este cea a înotătorului:

> „Iată în ce constă tragedia, dar și indiscutabila măreție a destinului creator al omului: asemeni înotătorului care trebuie să facă neîncetat un efort ca să-și învingă greutatea corpului, și nu bucății de lemn care plutește singură, omul trebuie fără-ncetare, dacă vrea să se mențină în contact cu atmosfera fortifiantă a ființei, să se debaraseze de această hiperstructură făcută din

> concesiile sale față de sineși din trădările sale acumulate, care-l trage la fund și îi împiedică sistematic ființa adevărată să-și realizeze menirea: aceea de *a fi.* [...] Omul trebuie să se debaraseze de această hiperstructură pietrificată, formând o carapace care l apasă, dar nu pentru a o uita în clipa imediat următoare: el trebuie să vegheze neîncetat ca, odată spart, acest strat care se etala pe toată scena vieții sale și îi constrângea ființa veritabilă să vegeteze, chircită, în culise, să nu se refacă" (p. 18).

Omului îi este proprie această neoprită luptă cu sine, insistența de a rămâne în starea de veghe ca permanentă rodire, constant și vizând o atingere a limitelor care nu pot fi, totuși, niciodată depășite ci doar atinse, precum plinul: depășirea limitelor este un stereotip-*hybris* căci *mai mult decât plinul* nu există. Iată de ce una din cele mai toxice stereotipii urbane, cea a depășirii de sine, aduce de fapt cele mai profunde dezechilibre: ea propune o imposibilitate mascată sub iluzia parvenirii și bunăstării, lupta cu sine proiectată dincolo de un obiectiv oricum imposibil, lupta – mai degrabă – cu non-sinele. Această pseudo-luptă himerică ne aruncă în abisul ratării rodirii.

Ființa ca stare de rodire

Omul este în mod esențial o „ființă roditoare": creator, dar nu în sensul în care ar putea aduce ceva nou în lume ci în sensul de îmbunătățire a lui însuși. Fiecare persoană umană este purtătoarea unui anume fruct („*atare*") unic, fructul său, care trebuie să răsară și să rodească, fruct care este persoana însăși așa cum își promite și reușește să se împlinească la un moment dat ca *stare de fruct* (p. 23), ținta firească a fiecărui

subiect uman, rodirea sa proprie care este un *ens*, nu un *esse:* eu-însumi-ca-fructul-care-sunt.

Drumul acestei rodiri este un labirint (eu însumi ca labirint!) pe care îl explorez în premieră absolută: nimeni nu l-a explorat înaintea mea câtă vreme este propria mea ființă; nu există un fir al Ariadnei deoarece orice Ariadnă posibilă traversează propriul său labirint, deci fiecare din nou este o altă Ariadnă. Eu ca stare de fruct înseamnă deci încercarea, exersarea, străbaterea labirintului, ceea ce definește starea de fruct ca reușită, ca stare-de-răzbatere. Eul, în acest sens, este unul agonal: starea de fruct este și o stare de luptă. Răzbaterea are întotdeauna natura aceasta plurală, agonală și erotică; vedem în *Banchetul* lui Platon cum Eros, fiul Peniei și al lui Poros, este și el de natura unui interval între ale cărui limite se duce o luptă permanentă, o zbatere pentru atingerea unei împliniri mereu neatinsă.

Acest eu agonal, eul ce se împlinește prin luptă, nu ajunge niciodată la o încheiere, nu are lupta ca scop ci lupta ca fel de a fi: starea de străbatere a labirintului interior, succesiune de stări ce survin prin răzbaterea diferitelor cotituri ale acestui labirint fără început și fără sfârșit. Dacă labirintul interior are totuși un început și un sfârșit, acestea nu fac parte din „răzbatere”, ci sunt incalculabile, indeterminate, presupuse și necunoscute; ele sunt, undeva, condiții de posibilitate ale labirintului, însă niciodată experimentate ca atare. Omul-ca-fruct (rodire) nu este centrul labirintului ci această stare de căutare și răzbatere ce

înlocuiește din ce în ce mai sigur și mai fără întreruperi comoditatea, concesia, renunțarea.

Labirintul ca dialog interior

Fiecare individ uman este, astfel, un labirint unic în mod exclusiv, neavând nicio asemănare cu altul. Fiecare cale individuală spre starea de fruct este o *amprentă* unică: „există tot atâtea labirinturi câți oameni sunt pe lume" (p. 24), ceea ce ne dă certitudinea că suntem, înainte de toate, exploratori ai propriei vieți-labirint, secvență cu secvență, ceea ce înseamnă: a decide. Decidem asupra căii proprii ce duce către noi înșine ca rod unic, rătăcind prin răscrucile labirintului care, pentru fiecare în parte, cere o decizie și implică consecințe (p. 25).

Explorarea aceasta neodihnită a labirintului unic care sunt eu poartă numele de *dialog interior* și este introdusă, la un moment dat, astfel: „acțiunea de a rodi trece fără-ncetare prin proba dialogului interior" (p. 25). Explorarea mea, ca formă de existență, ca încercare a labirintului unicat: dialog interior, nu ek-sistență (deci nu existență) ci in-sistență, insistă Mihai Șora calchiind o veche distincție tomistă, deoarece dacă, după același model tomist, accidentele, spre deosebire de substanțe, nu au *esse* ci *in-esse,* „ființă-în", atunci entitatea aceasta specială care este omul deține o *în-sistență,* o ființă în sine. Ființa mea este o existență care e un *ens/quid*, o unicitate, un particular și se află în sine (de unde *in-sistență*), în sensul că existența mea cu toate manifestările ei sunt *ființă* autentică ireductibilă și neechivalabilă cu un universal. Ea este și o ek-sistență numai în

sensul scolastic de *extra causis*, adică diferită de cauza sa (p. 28, notă), non *causa sui,* căci *aliquid*, precum paronimul aristotelic.

Astfel, existența unică este un ansamblu de „predeterminări com-posibile" (p. 26), în sensul axiomei finitudinii *quid*-ului conform căreia

> „nu orice determinare, fie ea chiar posibilă în principiu, în măsura în care e raportată doar la ea însăși, se potrivește neapărat unui anume *quid* finit, ci numai aceea care îi este cu adevărat composibilă" (p. 26).

Cu alte cuvinte, nu numai *quid*-ul ca ansamblu de determinări unice și ireproductibile este un unicat dar și determinările sale luate împreună, în calitatea lor de composibilitate, se cuvin unui *quid* și numai lui. Un astfel de *quid* finit, eu însumi, luat ca stare-de-rodire, este definit ontologic ca un sistem de determinări composibile, orice altă determinare fiind exclusă și actualizarea lor dând individualitatea absolută, unicitatea *quid*-ului. Mulțimea sau setul acestor condeterminări, luată separat, nu este același lucru cu persoana, iar aproprierea lor de către persoană aduce cu sine o înstrăinare, căci ele se opun realizării de sine a persoanei, constituind un fel de elemente străine fără de care sinele nu ar fi *quid*-ul ca atare dar cu care el neavând spontaneitatea necesară realizării de sine.

Obstacolele realizării de sine sunt astfel interne, provin din noi, din propria noastră natură. Această natură umană pare a fi alcătuită ca un mozaic cu contururi „larvare" de a căror clarificare și stabilizare suntem fiecare responsabili în mod

distinct. Astfel, „putința” sau ceea ce suntem în mod potențial reprezintă ființa noastră împlinită (ca „rod”), diferită de ceea ce suntem actual, o diferență ca mod de a fi. În acest sens spune Mihai Șora că omul nu creează ci rodește: el nu adaugă nimic la propria quidditate ci doar o descoperă și o dezvăluie. El, omul, e un mediator (deși într-o terminologie aristotelică am prefera să spunem: termenul mediu, medietatea, punctul de cumpănă) între putința sa și actul să de a fi, adică acel ceva care încearcă să fie într-un mod cât mai potrivit ceea ce este deja, dar într-un mod obscur (p. 29). Producerea sau rodirea este o dez-văluire, clarificare, separare, lămurire, a individualului luat drept *quid.*

Întâlnirea cu acest punct de cumpănă ar echivala cu o manifestare autentică a sinelui, cu o găsire a *quid*-ului, însă această întâlnire nu are loc cu spontaneitatea și simplitatea cu care se manifestă fenomenele naturale: obstacolele interne specifice omului reprezintă ratări ale drumului prin labirint, reluări și întoarceri, echivalente cu tot atâtea pseudo-manifestări („vulpi care vor să fie lei”) care nu actualizează o potență a *quid*-ului ci sunt simple combinații întâmplătoare, ratări ale întâlnirii cu sine. Pseudo-acte sau acte a nimic, am spune, care nu actualizează o potență a noastră, a *quid*-ului. Ele nu sunt mai puțin constitutive ființei umane și de aceea lupta cu sine sau caracterul agonal al rodirii aduce în md continuu necesitatea renunțării la aceste acte ale nimicului (nu în sensul neantului absolut ci nimicul ca non-sine). S-ar părea că omul este un fel de compozitum din quidditate (identică de fapt cu

faptul de a fi ceva anume, *quid*) și aparență sau non-sine (non-ceva, nimic).

Dialogul interior ca practică filosofică

Dialogul interior apare deci ca instrument al atingerii naturii proprii iar caracterul său agonal îl face compatibil cu ceea ce se numește *practică filosofică*. Modelul desfășurării sale, o continuă interacțiune cu potențialitățile noastre, presupune concentrare, atenție, tensiune, premise esențiale ale practicii filosofice. Sintetizând noțiunea de practică filosofică în școala lui Plotin, Stephen Clark enumera: abținerea de la indulgența față de sine, curajul de a ne pune gândurile în bătaia respingerilor și contraargumentelor, efortul permanent de a ne da seama ce și cine suntem – iată o întreagă listă de activități ce alcătuiesc o disciplină în toată regula[14]. Față de această listă clasică – în mare consonantă cu ceea ce știm din opera lui P. Hadot, întâlnim la Mihai Șora o condiție suplimentară numită *clarviziunea* sau *starea de clarviziune* (p. 30). Să devenim vizionari, să discernem între două tipuri de răspunsuri posibile la întrebările formulate în dialogul interior: răspunsurile iluzorii și răspunsurile reale. Răspunsurile iluzorii sunt verosimile, oferă numai iluzia realității sub forma aparenței, a artefactului: au un contur disimulat de tip „trompe-l'œil", ele nu ne aparțin, nu vin din noi. Răspunsurile care nu ne aparțin

---

[14] Stephen R. L. Clark, *Plotinus: myth, metaphor, and philosophical practice*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 2016, p. 289.

sunt parte dintr-o infinitate de unghiuri propice pentru cădere, ele conțin iluzia, mereu mai atrăgătoare, a pierderii de sine.

Răspunsurile reale sunt cele ce indică fără îndoială, cu relief și profunzime direcția bună, izvorăsc din natura noastră, care se lasă astfel identificată, distinsă; ele conțin opțiunile care clarifică (determină) ființa *hic et nunc.* Reduse numeric față de cele iluzorii, acestea din urmă oferă viziuni mai puțin reliefate, uneori aparent neînsemnate. Raportarea celor dou tipuri de răspunsuri unele la celelalte aduce după sine un contrast prin care aparența amplifică ființa, o face distinctă.

Starea de clarviziune despre care vorbește Șora este efortul neoprit de a discerne între cele două tipuri de răspuns, să discriminăm, să emitem sentințe, să repartizăm fără odihnă răspunsurile pe două coloane. În acest fel dialogul interior este un exercițiu continuu, în sensul de *askesis*, constând în practica permanentă a atenției mentale, o practică a minții. Atenția îndreptată spre propriile opțiuni (adică răspunsuri) este un efort selectiv continuu, o „Judecată de Apoi" în care fiecare dintre noi este judecătorul propriilor răspunsuri, împărțindu-le în două cete: „de la noi" și „din exterior". Clarviziune, deoarece răspunsurile pe care le discriminăm sunt din domeniul posibilului, nu există criterii indiscutabile pentru etichetarea lor. Clarviziunea nu este o simplă operație logică de diviziune între adevăr și fals, în sensul unui adevăr propozițional verificabil, ci mai degrabă un proces de auto-educare permanentă, autocunoaștere progresivă care face posibilă „vederea" răspunsurilor adevărate ca străluminări ale nouă înșine.

Până la urmă, tabelele propuse de Mihai Șora, tocmai prin faptul că sunt vizionare, dobândesc limpezime printr-o permanentă raportare paideică la capacitatea proprie de discernere: discernământul vizionar se autoeducă. Aceasta înseamnă că dialogul interior discerne între ființă și aparență dinainte ca oricare din ele să fie un *act*, judecă faptele înainte de a fi fapte, cât sunt încă în potență. Odată făptuite, opțiunile ies din sfera dialogului interior și de sub incidența acestei judecății: paradoxal, dar judecata noastră (în dialogul interior) este *înaintea înfăptuirii*, de aceea numindu-se, și din acest motiv, *clarviziune*: este o judecată clarvăzătoare, nu una post-factum, întrucât discerne intențiile și răspunsurile.

Dialogul interior este și un exercițiu al clarviziunii, în măsura în care putem vorbi de o facultate a clarviziunii, pe care o activăm prin dialog (interogare-judecată) ca formă de discriminare între puteri ale ființei și puteri ale aparenței. Practica dialogului interior ca discriminare impune judecăți irevocabile („Judecăți-de-Apoi"), de felul celor creatoare: decizia asupra unui răspuns este finală și aduce după sine o opțiune ontologică, acesta fiind un sens al decizii ca rodire. Există însă și un sens necreator al deciziei în dialogul interior: cel anihilant, de recunoaștere și anihilare a aparenței. Pornind de aici, vorbim despre rodirea ca actualizare a ființei proprii (ca *ens*) rezultată ca efect al unei discriminări sau dialogul interior ca act de discriminare.

În cele din urmă, în ciuda denumirii ei care nu conduce imediat înspre o așteptată lipsă de ambiguitate, viziunea este o

analiză a întrebărilor constitutive dialogului interior; ea are o strategie ce constă în interogare întrebărilor însele. Răspunsurile, reale sau iluzorii, pot fi, cumva, anticipate (întrevăzute) pe baza acestei interogări deoarece orice întrebare își poartă în a răspunsul pre-format (p. 32): ne aducem aminte, nu creăm ci rodim, adică doar explicităm pre-date ale vieții noastre spirituale, ceea ce înseamnă că întrebările dialogului interior conțin deja potențe care trebuie apucate și scoase la lumină, ca rod. Tocmai acesta ar fi sensul conform căruia răspunsurile false, aparențele, exterioare fiind, se ivesc în relief și oarecum stranii față de firesc: ele se suprapun cumva, se potrivesc într-un peisaj dar tot în mod straniu slutesc acel peisaj care, odată eliberat de ele, se limpezește ca sens.

Astfel, un răspuns eligibil cu privire la ființa noastră este rezultatul explicitării interogațiilor, a decantării aparenței de ființă, ceea ce echivalează cu o *analiză a întrebării* în urma căreia descoperim de fapt întrebarea este una care conținea un singur răspuns valid, mascat de reliefuri străine; odată clarificată, întrebarea era „monovalentă" (p. 32), nedilematică, identică deciziei care îi urmează. Întrebarea este însuși răspunsul, ca vedere a exigențelor ființei. Întrebăm, analizăm, explicităm, întâlnim ființa: întrebarea nu era decât o mască pentru un fapt de experiență deja așteptat, poate chiar un indiciu al lui: iată cum întrebarea potrivită (bine analizată) este un indiciu pentru răspunsul bun. Întrebarea ca indiciu – un simplu „mod", uneori întâmplător, al impresiei: întrebarea ca impresie, răspunsul ca expresie: analiza și discriminarea impresiilor duce la o îngustare

(o alegere a ființei) sub forma expresiei ființei în răspuns. Viziunea urmărește, cu aceasta, identificarea întrebărilor.

Lumea ca loc al întrebărilor, întrebarea ca mod de viață

Dar ce sunt, atunci, aceste stări vitale ale unei ființe, întrebarea și răspunsul? În primul rând, interogația este posibilă pentru că ființele unicat (*quid*) nu sunt monadice, nu au o configurație fixă, ființa nefiind un traseu linear al esenței pure ci o desfășurare plurală, cu o dinamică de tip sistolă-diastolă, retragere-avansare, flux-reflux, alternanță impresie-expresie, vid-plin. Această ființă-respirație, prezentă în întrebările bine îndreptate, este totuși infinit imprevizibilă și de aceea solicită din partea noastră o *stare de interogație*. Dialogul interior este acțiunea (*energeia*) necesară dar contextul desfășurării lui este unul care are nevoie de o reflectare în lume, de o permanent confruntare cu lumea exterioară, o lume în mod dezirabil veritabilă compusă din ființe în interacțiune și dialog.

Practica întrebărilor are drept condiție de posibilitate lumea veritabilă: a interacțiunii ființelor în care existențele particulare ale fiecăruia dintre noi beneficiază de un mediu: „suntem *quid*-uri în devenire, plonjate în lume” (p. 35), față de care avem relații vitale, concomitențe; cu lumea, de fapt, co-naștem și co-devenim, realizarea noastră de sine având ca mediu vital realizarea lumii, într-un mod pulsatoriu. Fiecare luare de contact cu realitatea este „urmată fără întârziere de o retragere în noi înșine, care marchează trecerea ființei noastre în modul existențial interogativ” (p. 35).

Practica întrebărilor este cu alte cuvinte modul nostru existențial. Realizarea de sine (rodirea) este rezultatul unui mod de viață, modul existențial interogativ: lumea provoacă din exterior iar apoi starea de interogație, o stare interioară, apare ca reacție la lume. În acest fel, lumea exterioară provoacă în interiorul ființei noastre acele întrebări-răspuns ce trebuie discriminate. Dar răspunsul acela din întrebare ne leagă de exterioritatea ce a provocat modul existențial interogativ prin faptul că prin el suntem afectați de un alt mod existențial, exterioritatea. Astfel, dacă *modul existențial interogativ* este expresia naturii noastre interioare, răspunsul ce rezidă în mod potențial în întrebări este expresia noastră ca *natură afectată*: și una și alta, aceeași ființă totală. Modul existențial interogativ și modul existențial afectat sunt întrebarea și răspunsul: „întrebarea își poartă răspunsul ca pe un plod" (p. 36), ascuns, cum e, printre alte răspunsuri false, avortoni, în cele din urmă, ai discernerii între ființă și aparență.

Răspunsul acela veritabil, unicul, e mereu cel mai incomod, ascuns, lent, drumul spre rodire fiind *labirintic*. Aflarea unicului răspuns dintre cele false presupune să ne sacrificăm toată comoditatea și să fim autentici, coborând spre sursele propriei ființe unde răspunsul *se va vădi* ca o intuiție: vom simți nevoia să rămânem în preajma lui ca în prezența unui „iată-mă", ontologic adevărat, spre deosebire de răspunsurile neautentice care se manifestă ca simple automatisme dispensabile, iluzii de sine, vulnerabilități în preajma cărora nu dorim să zăbovim.

Acest mod de viață, existențial interogativ, presupune cultivarea atenției permanente, singura cale ce duce a adevărul acesta manifestat ca prezență; *prosoche,* atenția la fiecare clipă, așa cum o descriau stoicii, ia aici forma atenției la fiecare provocare și la fiecare întrebare. Astfel, starea de dialog interior sau modul existențial interogativ este *prosoche* îndreptat spre interior. Atenția, scrie Șora, este „singura demnitate care ne e proprie" (p. 46).

Fiecare moment în care renunțăm la atenție este un moment în care neantul ne stăpânește căci prin divagarea obținută negăm natura umană, echivalentă cu starea de interogație. Urmând însă această demnitate obținem o stare de plenitudine survenită tocmai în urma reușitei de a interoga ființa noastră în ierarhia Creației (p. 46).

Dialogul ca salvare ontologică sau mântuire

Starea de dialog interior are ca scop ieșirea din drama rătăcirii în aparență (labirint), echivalentă cu o mântuire, în sensul de anulare a dramei și capăt al acestui efort de auto-creație sau rodire. Mântuirea aceasta este desigur evanescentă și se obține clipă de clipă, dar se pierde imediat pentru a face loc unui următor moment de mântuire: aceasta este *mântuirea ontologică*, precară, de moment, dar reală și supremă, precum pacea pe timp de război. Viața umană autentică este, prin intermediul interogației continue, dialogului și atenției, un șir continuu de mântuiri sau, cum le numește Mihai Șora, „momente calitativ eterne" (p. 41).

Nici o altă creatură nu poate realiza această temporalizare a eternității deoarece naturalul în general își realizează rodirea în mod spontan și automat („fără bătaie de cap...”, p. 47), fără opozițiile interne specifice naturii umane care, doar ea, se zbate pentru a se menține la nivelul salvării ontologice, o integrare cosmică, din acest motiv, precară.

Salvarea ontologică, unitatea originară regăsită ca un *flash* fugitiv, abolește pentru o clipă dialogul interior care este astfel răsplătit cu clipa de rodire, cu fructul, cu clipa de pace. Dialogul este apoi reluat în continuu, viața umană fiind un arhipelag de plenitudini (p. 42), o reluare mereu și mereu a luptei cu eșuarea în nisipul de răspunsuri ale aparenței, „posibile la o întrebare ce nu comportă decât unul singur” (p. 45). Starea de dialog interior este agonală: punerea ființei noastre (*ens creatum*) în *actus essendi* al său este o neoprită luptă, un efort care nu poate fi scăzut dacă vrem să dobândim bucuria rodirii.

Datorită modului existențial interogativ și dialogal, existența umană împărtășește destinul dramatic de a deveni conștientă de condiția sa non-divină, de a intra în rezonanță cu lumea printr-o tonalitate aparte: discursivitatea. Există o teroare în fața neantului pe care îl purtăm în noi, ca parte a condiției umane, acele răspunsuri false ce însoțesc ca niște nori cenușii întrebările dialogului interior: teroarea de a nu pierde printre nori ochiul de lumină autentică, viziunea. În același timp, drama ființei discursive este și faptul de a nu putea fi mai mult decât ea însăși.

Regăsirea dialogului ca procesualitate
în cadrul unui model de consiliere filosofică

Arta dialogului indică orientarea consilierii filosofice spre procesualitate, adică este un proces înainte de a fi un scop; este vorba despre situații în care problema interlocutorului nu poate fi soluționată și nici măcar analizată în sine, necesitând o analiză pe termen lung a temeiurilor și credințelor ei[15].

Modelul oferit de arta dialogului interior a lui Mihai Șora oferă câteva indicii foarte clare spre edificarea unei strategii sau a unui algoritm de lucru în consilierea filosofică. Astfel, existența ca interogație sau dialogul interior presupune în mod concret următoarele activități de rutină: a) conștiința faptului că există un centru al labirintului, o identitate de sine sau „rodirea" căreia trebuie să-i dedicăm întreaga atenție și servitute; b) atenția permanentă la străbaterea labirintului sau găsirea căii spre rodire, ceea ce înseamnă în mod concret antrenarea unei *gândiri discriminante și ierarhizante*; c) antrenarea în arta întrebărilor sau, în mod concret, practicarea fără oprire a unei *gândiri interioare de formă interogativă* cu privire la toate evenimentele, provocările, deciziile care survin în cotidian; d) practica permanentă a *analizei întrebărilor*, adică formarea unui simț subtil, a capacității de a identifica răspunsurile autentice purtate de aceste întrebări, ceea ce înseamnă a fi vizionar, a „vedea" conturat ființa în detrimentul aparenței; pentru aceasta, consilierul filosof ar trebui să e) formeze pe învățăcel astfel încât acesta să valorizeze la maxim această misiune a

[15] Lou Marinoff, op. cit., p. 79.

existenței interogative și căutare a răspunsurilor, dar relativizeze suficient de mult acest șir de bucurii ale salvării ontologice spre a nu fi confundate cu mântuirea în sens eshatologic sau religios.

Consilierea filosofică având ca model dialogul interior al lui Mihai Șora mizează în același timp și pe valoarea esențială a relației dintre consilier și învățăcel, o relație de tip socratic, de cunoaștere reciprocă și de durată, fără de care exercițiul consilierii nu este posibil. În acest sens, consilierul este prima instanță de raportare a învățăcelului la lumea exterioară sau la ceea ce se numește dialogul exterior, contextul social al dialogului interior, o dimensiune de asemenea importantă.

Bibliografie

Aristotel, *Despre suflet*, trad. A. Baumgarten, București, Editura Univers Enciclopedic, 2013.

Stephen R. L. Clark, *Plotinus: myth, metaphor, and philosophical practice*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 2016.

Mircea Dumitru, „Sfârșitul umanioarelor? De ce mai avem încă nevoie de educație umanistă în universități?", în Claudiu Mesaroș (ed.), *Filosofia în universitatea contemporană*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2017, pp. 13-26.

Morten Fastvold, „The Art of Questioning”, în Michael Noah Weiss (ed.), *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, Wien, Lit Verlag, 2015, pp. 11-18.

Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008.

Pierre Hadot, *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010 (Ediția românească: traducere de C. Jinga, Arad, Editura Sf. Nectarie, 2017).

Finn Thorbjorn Hansen, „The Call and Practices of Wonder. How to evoke a Socratic Community”, în Michael Noah Weiss (ed.), *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, Wien, Lit Verlag, 2015, pp. 216-244.

Peter Kemp, „La formation philosophique à l'ère de la mondialisation”, în Jean Ferrari, Pierre Guenancia (eds.), *À l'école des philosophes. Regards multiples sur l'enseignement de l'histoire de la philosophie*, Centre Georges Chevrier, 2009.

Lou Marinoff, *Philosophical Practice*, San Diego, Academic Press, 2002.

Martha Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?*, The Public Square Book Series, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2010.

Mihai Șora, *Despre dialogul interior*, București, Editura Humanitas, 1995.

Despre autori

Ștefan Bolea este redactor al revistei *Apostrof,* redactor-șef al e-revistei *EgoPHobia* și colaborator al revistei anglo-americane *Philosophy Now*. Este doctor în filosofie (2012) și doctor în filologie (2017) al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Este dublu licențiat în Filosofie și Studii Europene și absolvent al unui Master de Studii Americane, bursier Yggdrasil la Universitatea din Oslo, bursier DAAD la Universitatea Ludwig-Maximilian din München, bursier OeAD la Universitatea din Viena ș.a. O carte bazată pe teza sa de doctorat secundă a apărut în engleză cu titlul *Reading the Jungian Shadow in 19th-Century Literature* (Rowman & Littlefield, 2020). Selecții din textele sale au fost traduse în engleză, germană, franceză, portugheză și ucraineană.

Ion Cordoneanu este profesor la Facultatea de Istorie, Filosofie și Teologie a Universității „Dunărea de Jos" din Galați. A publicat mai multe volume, între acestea: *Creație și Întrupare. Teoria Logosului de la Ioan Teologul la Atanasie cel Mare* (Editura Lumen, Iași, 2006), *Istoria religiilor. Autori și orientări în studiul fenomenului religios* (Galați University Press, 2011), *În dialog. Studii de filosofie creștină, teologie politică și istoria religiilor* (Editura Eikon, București, 2015). A beneficiat de stagii de cercetare în Franța (2006, 2012) și Italia (2013).

Ioan Dura, dr., este lector la disciplina *Istoria și Filosofia Religiilor* la Facultatea de Teologie, Universitatea „Ovidius" din Constanța. Publicațiile sale (cărți, studii, articole) explorează teme precum: filosofia indiană (Advaita-Vedanta), dialogul interreligios, teologia comparată, toleranța religioasă și relația dintre religie și societate. Este membru al unor asociații academice internaționale (*British Society for the Philosophy of Religion*, *European Academy of Religion*, *The Society of Christian Philosophers*) și coordonatorul seriei de conferințe și seminarii internaționale anuale *Religion, Knowledge, Society* (RKS).

Laurențiu Gheorghe, doctor în Filosofie al Universității din București (2015), specializat in Filosofie morală și Filosofie politică, este lector universitar la Universitatea din București, unde predă încă din 2003 la Departamentul de Filosofie Practică și Istoria Filosofiei cursuri de Filosofie politică, Filosofia dreptului, Culturi europene și mentalități politice. În ultimii ani a fost implicat în mai multe proiecte de cercetare cum ar fi: 2017: „Platformă pluridisciplinară complexă de cercetare integrativă și sistematică a identităților și patrimoniului cultural tangibil și non-tangibil din România", Cod proiect: PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0686; 2010-2014: membru în proiectul de cercetare „Modelări evoluționiste ale emergenței normelor interacțiunii sociale", proiect finanțat de CNCSIS, cod TE_61, nr. 22/2010 în cadrul Centrului de Cercetare în Etică Aplicată.

Mihaela Gligor, dr., hab., este cercetător științific gradul II la Academia Română Cluj-Napoca, Institutul de Istorie „George Barițiu", Departamentul de Cercetări Socio-Umane; fondator și director al *Centrului clujean pentru studii indiene* de la Universitatea Babeș Bolyai din Cluj-Napoca; profesor universitar asociat și coordonator de doctorat, membră a Școlii doctorale de *Relații internaționale și studii de securitate* a Universității Babeș Bolyai din Cluj-Napoca. Între lucrările recente se numără *The Time is Now. Essays on the Philosophy of Becoming* (Edited by Mihaela Gligor), București, ZETA Books, 2020; *Memories of Terror. Essays on Recent Histories* (Edited by Mihaela Gligor), Frankfurt, CEEOL Press, 2021 și *Omagiu lui Rabindranath Tagore* (Ediție îngrijită de Mihaela Gligor), Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2021. Fondator și Editor-in-chief al *Romanian Journal of Indian Studies* (Cluj University Press), Open Access, indexată BDI.

Claudiu Mesaroș, conferențiar, abilitat în domeniul Filosofie la Facultatea de Științe Politice, Filosofie și Științe ale Comunicării din Universitatea de Vest, Timișoara. Predă Istoria filosofiei antice și medievale, Istoria filosofiei moderne, Aristotelism, Platonism, Filosofia lui R. Descartes, Istoriografie filosofică, Introducere în imagologie. Autor a mai multe cărți în calitate de unic sau prim autor (*Filosofii cerului*, Timișoara, 2005; *Filosofia ca act de rescriere. Studii de istoriografie filosofică*, Cluj-Napoca, 2014; *Filosofia în universitatea contemporană*, Timișoara, 2017; *Sfântul Gerard de Cenad, viața și opera. Studii*, Timișoara, 2016; *Filosofia Sfântului Gerard de Cenad în context cultural și biografic*, Szeged, 2013; *Pierre Abelard: Comentarii la Porfir. Despre universalii împreună cu fragmente corespondente din Porfir*,

Boethius și Ioan din Salisbury, cu Simona Vucu, Iaşi, 2006). A publicat peste 50 de studii științifice în reviste și volume de specialitate din țară și străinătate. Membru al *Comitetului român de istoria şi filosofia științei și tehnicii* al Academiei Române, Filiala Timișoara, Membru fondator al *Asociației Profesionale de Consiliere Filosofică și Etică*, Membru în *Societatea Română de Filosofie*, *Societatea Kant din România*, *International Society for Universal Dialogue*, *Asociația Formatorilor în Jurnalism şi Comunicare din România*, Membru fondator al *SITA* (*Societatea Internaţională Toma d'Aquino*), filiala România. Expert evaluator CNCSIS și UEFISCDI, eternal reviewer la numeroase jurnale științifice naționale și internaționale.

Cuprins

Modernitatea aparține culturilor naționale și numai din acest moment existența filosofiei românești poate fi discutată, având în vedere, desigur, elementele sale de specificitate și criteriile de delimitare ale acesteia de filosofia universală.

Prezentul volum este rezultatul Panelului intitulat „Tradiție și modernizare în filosofia românească în secolul XX", propus și moderat de Mihaela Gligor, ca parte a Conferinței internaționale cu tema „Modernism, modernizare, modernitate. Perspective istoriografice și metodologice", organizată de Institutul de Istorie „George Barițiu" al Academiei Române și Universitatea Babeș Bolyai Cluj-Napoca, între 13-15 octombrie 2021, în cadrul Zilelor Academice Clujene 2021.

ISBN: 978-606-37-1223-4